disKus

Nr. 1.06 · Aug. 2006 · 55. Jhg.
Frankfurter Student innen Zeitschrift · Bis OF gratis, auswärts 2,5 Euro

bzw 2

ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG

Infoladen
Koburger Str. 3 · 04277 Leipzig
Telefon (0341) 3 02 65 04
www.nadir.org/infoladen_leipzig

beziehungsweisen

bzw2 inhalt

01 _editorial beziehungsweisen S. 3

02 _polysex disko schon mal polysexuell getanzt? S. 5

03 _theorie der polysexuellen oekonomie S. 12

04 _begehrtes ich. zum verhältnis begehrlicher beziehungsweisen S. 20

05 _huren, mädchenhändler und perverse S. 29
zur re-produktion vom differenz im reden über frauenhandel

06 _peter eisenmans mahnmal S. 36
ohne maß und ziel. peter eisenmans mahnmal für die ermordeten jüdinnen und juden

07 _garip dünya S. 42
__things. places. years.: rezension
__antisemitismus und geschlecht: rezension
__ni putes ni soumises: info manifest
__indeterminate! kommunismus: rezension
__institut für vergleichende irrelevanz
__institut für sexualwissenschaften: kommentar
__pathos, affekt, gefühl: rezension

08 _impressum S. 51, anzeigen S. 4, S. 50, S. 51

editorial

Beziehungsweise. Auf welche Beziehung bezieht sich dieser Begriff, welche Beziehung bezieht er ein und auf welche Weise? Wenn es die Beziehung ist, die bezieht, die sich auf jemanden oder etwas bezieht und jemanden oder etwas aufeinander bezieht, wie lässt es sich dann auf diese Beziehung beziehen, auf die Beziehung selbst, als das Beziehende, das doch außerhalb des Bezogenen sich auf nichts bezieht, nichts ist? Aber andersrum, lässt es sich denn auf etwas beziehen, das außerhalb einer Beziehung wäre, steht nicht alles, auf das sich beziehen lässt, in einer Beziehung und steht es nicht – auch wenn es außerhalb aller weiteren Beziehung wäre – in dem Moment, in dem sich auf es bezogen wird, in mindestens einer, in dieser Beziehung? Wenn es die Nicht-Beziehung, die Beziehungslosigkeit aber nicht gibt, die Beziehung aber das, was in ihr ist, als solches erst beziehbar, also *wirklich* macht, begeht dann nicht einen schweren Fehler, wer sich auf die Beziehung nur in einem achtlos dahingeworfenen *bzw.*, beziehungsweise, bezieht, mit der gleichen Achtlosigkeit also, auf die sich im Allgemeinen auch auf das Besondere bezogen wird, in der Austauschbarkeit eines *bsp.*, beispielsweise, das das Konkrete auf den Nebenschauplatz des bloß Illustrativen verweist? Festzuhalten bleibt somit an dem von Karl Marx gegen Margret Thatcher erhobenen Einwand: »Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen aus, worin diese Individuen zueinander stehen« (Marx, MEW 42, 189). Wenn Gesellschaft also Beziehung ist, dann rückt, nachrückend, der zweite Term der Beziehungsweise in den Vordergrund, an dem sich die Form dieser (nicht jener) Gesellschaft bestimmen lässt: die Weise, die spezifische und historisch spezifische Art und Weise der Beziehung einer und in einer Gesellschaft. Die Beziehungsweise lässt sich so in einem nächsten Schritt konkretisieren – analog zu Althussers Begriff der Produktionsweise, der eine historische Formation des Produktionsverhältnisses bezeichnen soll. Die Beziehungsweise wäre also ein historisches Niveau, ein bezeichenbares Tableau einer oder mehrer Beziehungsformationen.

Beziehungen der Menschen, Beziehungen der Sachen, familiäre Beziehung, romantische Beziehung, freundschaftliche Beziehung, sexuelle Beziehung, monetäre Beziehung, globale, kapitale Beziehung. Dieses Tableau zieht sich durch das vorliegende Heft, passiert dabei verschiedene Ebenen und stößt jene auslotend an seine Grenzen – woher kommt, wohin diffundiert sie, welche Richtung lässt sich den Beziehungsweisen weisen? In welche Richtung bewegt sich die Relation, welchen Hafen steuert dieses Schiff mit Namen Relationship an? Und wie lässt es sich in ihr, in ihnen einrichten, lassen sie sich beziehen wie eine Wohnung oder wie ein Gehalt? Und lässt sich eigentlich auch das Beziehungs*los* ziehen oder bleibt diese Niete der Beziehungslosigkeit glücklicherweise allen vorenthalten? Und wenn es gar nicht um die Anzahl, sondern die Art und Weise der Beziehung geht, gibt es dann auch eine Beziehungsart, Beziehungs-Art, eine Kunst der Beziehung, des Beziehung-Führens? Und wer führt die Beziehung eigentlich, die Beziehung, die Bezogenen oder die einen mehr als die anderen? Wer leistet die Arbeit an und in der Beziehung, wer leistet die Beziehungsarbeit? Beziehungsart, Beziehungsarbeit. Zumindest trägt, das ist zu hoffen, all das Beziehen auf Beziehung, auf Beziehungsweise ein wenig bei zur Beziehungsweisheit.

red.

diskus Release-Party .. watch out for flyers!

bzw2

Vernetzung

braucht kohle

300 x 100 €
werden gebraucht!

... **damit** einer bewegungsorientierten undogmatischen Linken in Sachen Globalisierungskritik, Antirassismus, Antimilitarismus, (Post-)Kolonialismus, Biopolitik, ... auch noch nach 28 Jahren weiterhin ein wichtiges Forum zur Vernetzung geboten wird!

BUKO (Bundeskoordination Internationalismus)
fon: 040 - 393 500 | mail: mail@buko.info

Bankverbindung: VzF e.V./BUKO | EDG Kiel,
BLZ 210 602 37 | Kt.: 234 389
Stichwort: buko braucht kohle

weitere infos
www.buko-braucht-kohle.de

buko
bundeskoordination internationalismus

Sonderbeilage zu ak – analyse + kritik 4,50 € Nr. 9 – Sommer 06

FANTÔMAS
magazin für linke debatte und praxis

(Un-)Sicherheiten, Katastrophen, Kämpfe ... im Gesundheitswesen, der sozialen Arbeit, in Los Angeles, Irak, Iran, Sierra Leone · Sicherheitsdispositiv und Neoliberalismus, Ausnahmezustand, Prekarität

Preis: 4,50 € + Porto (per Rechnung)
Bestellungen an: fantomas@akweb.de
ak, Rombergstr. 10 · 20255 Hamburg
Tel.: 040-40170174 · Fax: 40170175
www.akweb.de

autoren
buchhandlung
marx & co

Grüneburgweg 76 · 60323 Frankfurt am Main
Tel 069/72 29 72 · Fax 069/71 40 38 70
autorenbuchhandlung.ffm@t-online.de

Marx an der Uni

Geisteswissenschaften
Belletristik
Sozialwissenschaften

KARL MARX
BUCHHANDLUNG GMBH
JORDANSTR. 11 · 60486 FRANKFURT/M.
TEL 069/778807 · FAX 069/7077399
KARL.MARX.BUCHHANDLUNG@T-ONLINE.DE

Schon mal polysexuell getanzt?

polysex disko

Immer wieder die gleichen Fragen: Wohin? Welche Musik? Und vor allem: Wer kommt mit mir auf die Party? Der all-wöchenendliche Ausgang bedeutet also zumeist, einige Telefonketten zu durchlaufen und Veranstaltungsmagazinstudien. Bei letzteren ist dann festzustellen, dass es spaltenweise Angebote gibt – unterteilt nach Rock, Pop, Klassik und Schwul. Welche Musik hörst du oder bist du gar nicht hetero? Dann gibt es noch die Zeitungen mit Veranstaltungen für schwules und lesbisches Publikum, die kompensieren dann zwar das Versäumnis der anderen Magazine, nicht aber den Mangel an Alternativen. Sind die Liebsten nun nicht alle unter eine der Oberkategorien einzuordnen, wird es schwierig, einen geeigneten Ort für die gemeinsame Party zu finden.

Dieser Separatismus war Anlass, vor drei Jahren *unitedsubscum* zu gründen, um Frankfurts Wochenende polysexuell aufzumischen – um zu vermischen. Polysexuell war dann nicht nur der Adressat_innenkreis, sondern auch das Programm mit queeren Filmen, Changing-Rooms und anderen kleinen, lustvollen Angeboten entgegen der zweigeschlechtlichen Freizeitnormierung.

Wie lief es? Wer kam? Kam es zur Vermischung? Und braucht es demnächst noch eine weitere Spalte im Veranstaltungskalender: Poysexuelles Vergnügen?

Ein Gespräch mit *unitedsubscum* und anderen ›polysexuellen aktivistinnen‹ über Sex-, Party- und Geschlechterkonzepte.

DISS: Zuerst ein Rückblick auf die beiden Polysexpartys. Die erste vor eineinhalb Jahren, die zweite vor einem halben Jahr. Lasst uns rückschauend rekonstruieren, welche Bedingungen es damals haben notwendig erscheinen lassen so eine Party zu machen, sie in dieser Weise konzipiert habt ... vielleicht, dass wir so irgendwie einsteigen.

SUB: Warum Polysex Parties notwendig sind, das liegt auf der Hand. Gerade in kleinen Großstädten wie Frankfurt ist oft ein elender Seperatismus am Start. Alle ziehen sich in ihre Nischen zurück und gehen in ihre vorgeschriebenen Kneipen und auf die ihnen zugeordneten Parties. Das ist es, was nervt. Dagegen war die Idee, etwas zu etablieren, was es in anderen Städten teilweise schon gibt: die Vermischung von Subkulturen in speziellen Kontexten.

KUSS: Gab es für euch, bevor ihr angefangen habt Polysexparties selbst zu organisieren, Räume in Frankfurt, die für euch inspirierend waren oder bei denen ihr das Gefühl hattet, da gäbe es schon irgendwie so etwas wie polysexuelle Verhältnisse? Oder war es wirklich so, dass der Schritt Partys selbst zu machen daraus resultierte, dass nichts vergleichbares existierte?

SCUM: Ich kann mich nicht erinnern, dass es irgend so etwas gegeben hätte außerhalb des privaten Rahmens von Freundschaftskontexten.

SUB: Eine Inspiration war das NEGATIV in Sachsenhausen, gegen Ende der 80er Jahre. Es war einer der ersten heterosexuell geprägten Läden, in dem ich gesehen habe, daß Menschen durch ihr Outfit/Make-Up oder zärtliche Annäherung ans gleiche Geschlecht Rollenverhalten ungestraft aushebeln können. In der Batschkapp hat das zu der Zeit auch stattgefunden. Oder ganz wichtig: das Maxims im Bahnhofsviertel.

KUSS: In der Batschkapp? Absurde Vorstellung.

SUB: Ja, ich glaube da war so eine wilde Aufbruchstimmung, gepusht von Künstlern wie Boy George oder Sique Sique Sputnik oder sogar Prince. Auf einmal hatten viele Jungs hohe Absätze und lackierte Fingernägel. Das war für eine Weile sehr sexy und hat auch die Haltungen enorm beeinflusst.

Aber eigentlich kannte ich aus dem Frankfurt der letzten Jahre nichts. Ideen habe ich eher aus Berlin mitgebracht. Zum Beispiel die Wigstöckel Veranstaltungen (www.wigstoeckel.com) oder die Multisexuellen Partys in der Supamolly. Um die Jahrtausendwende haben in Berlin immer öfter Lesbenparties stattgefunden, zu denen auch andere Weiblichkeiten und tatsächlich auch »Männer« in Begleitung Zugang hatten. In meinem Umfeld gab es das Café Anal, ein ursprünglich schwul/lesbischer Laden auf Kollektiv-Ebene. Montags eröffnete dort das GENDER-fuck-Café, da wurden Filme und Texte zu queeren Themen gezeigt und diskutiert, viel Material aus dem Unikontext, aber eben in der Kneipe mit Bier und Zigaretten. Und mit transidentitären Personen am Tresen.

Zusätzlich bin ich auch immer wieder auf Räume gestoßen, die gar nicht gelabelt waren, die keine Veränderung oder Öffnung nötig hatten, weil dort Menschen am Wirken waren, die von vornherein alle haben wollten.

SCUM: Wenn ich mich an den Anfang zurückerinnere, resultierte die Idee hier etwas zu machen auch daraus, dass es zu viele Nischen gab. Ich kannte viele Leute, die alle sehr unterschiedlich waren. Mit denen ich auf die eine oder andere Weise verbunden war, egal wie, ganz querbeet durch. Das zu kombinieren schien schwierig. Ganz abgesehen von gesellschaftlich vorherrschenden Strukturen war es im Privaten schon schwer die unterschiedlichen Subscenes zusammenzukriegen.

Daraus ist die Idee entstanden, einen Raum zu schaffen, der frei ist von den gegeben Umständen, in dem sich die ganzen Verschiedenheiten mischen können.

DISS: Mir ist die Rede davon, unterschiedliche Leute, die sich sonst nicht treffen, zusammen zu bringen, zu abstrakt. Was für Leute? Warum treffen die sich sonst nicht?

SCUM: In diesem Kontext geht es vor allem um Sexualität und die Gestaltung von – wie auch immer: Lifestyle. Dass die Leute nicht zusammenfinden, liegt bereits an den äußeren Gegebenheiten, an diesen ganzen festgeschriebenen Orten, an denen sich die verschiedenen Gruppen treffen. Darin gibt es ganz wenig Bewegung.

SUB: Und die Leute treffen sich nicht, weil viele von außerhalb kommen und nur am Wochenende oder als Pendler nur tagsüber in der Stadt sind.

Ich hab mir in Frankfurt im Laufe der Jahre die meisten Schwulenbars und Partys angeguckt und auch die wenigen Lesbentreffpunkte. Es war einfach ein Problem, eine unstrukturierte, ungelabelte Gruppe zu finden. Die Themen Geschlecht oder Transgeschlechtlichkeit sind völlig außen vor. Wenn du aber weißt, dass es existiert, siehst du auf einmal überall Ausgrenzung bzw. Ignoranz. Da gibt es zwar Gruppen, die sich regelmäßig im Switchboard treffen. Das hat aber eher Vereins- oder Gesprächskreischarakter.

Mir ging es stärker um einen Kontext, der Orte mit einbezieht, an denen es möglich ist auch andere Menschen zu Gesicht zu bekommen, nicht nur "Betroffene". Mit denen dann zu flirten, tanzen und spielen. Deswegen war es für mich speziell spannend, einen Ort wie das Tanzhaus mit solch unterschiedlichen Menschen zu bevölkern, in der Hoffnung, dass diese dann im normalen Clubbetrieb Fuß fassen.

DISS: Auf der einen Seite geht es darum, den Separatismus der Scenes aufzuheben. Zum anderen geht es dann auch darum, aus diesen separierten Räumen rauszukommen und in die Nicht-Sub-Öffentlichkeit reinzugehen, sich auch andere Räume anzueignen. Das ist auch eine wichtige Entscheidung, die Party nicht in einem klassischen Homo-Raum stattfinden zu lassen...

SCUM: ... und ebenso auch aus klassischen linken Räumen raus zu gehen.

SUB: Und da gab`s am Anfang auch derbe Kritik zum Beispiel von Bekannten aus der Schwulenszene, die gesagt haben, dass das nicht funktioniert, dass viele da ohnehin nicht hinkommen werden. Es hätten schon einige vorher probiert außerhalb des »Schwulen Ghettos« – wie ich die Straßen oberhalb der Konstablerwache nenne – Veranstaltungen zu machen und das hätte nie geklappt.

Die ersten Abende, die wir 2003 unter dem Label »AUFTAUCHEN« in der Cantina Buen Barrio im Gutleutviertel gemacht haben, haben aber das Gegenteil bewiesen. Menschen, die ihre geschlossenen Zusammenhänge sonst eher selten verlassen haben, sind bei uns aufgetaucht. Aber auch Veranstalterinnen aus

anderen Kontexten, etwa vom Bauwagendorf in der Borsigallee oder vom subversiven Homo-Abend im Exzess, die auch schon ähnliche Sachen gemacht hatten, kamen da hin und haben uns ihre Meinung gesagt. Dann war klar: Es gibt Bedarf.

KO: Ich bin damals gar nicht in irgendwelchen Nischen gewesen, sondern habe mich hauptsächlich in ganz normalen Clubs bewegt. Erst als die ersten Polysexparties stattfanden und im Laufe des Abends vieles passiert ist, das ungewohnt für mich war, ist mir aufgefallen, dass vorher etwas gefehlt hat. Das hätte ich vorher nicht benennen können. Es gab nur ein unbestimmtes Gefühl, dass etwas fehlt. Ich hätte auch nicht sagen können, nach was ich eigentlich suche. Erst als ich zu studieren anfing und mit feministischer oder perverser Theorie in Berührung kam, habe ich Texte kennen gelernt, die mein unbestimmtes Unbehagen in Worte fassten. Da habe ich gemerkt, dass ich nicht alleine bin in der Welt!

OK: Es gab bisher zwei Polysexparties im Abstand von einem Jahr. Mich interessiert jetzt: für was steht das? Also: was ist dort möglich, was passiert da, und was ist mit den restlichen 363 Tagen im Jahr. Für mich war es beide Male eine angenehmere Art des Abstürzens und Sich-gehen-lassens. Bei den meisten Partys ist das so, dass man da so viel schlucken muss oder sich so wegknallen muss, um sich irgendwie locker machen zu können, weil irgendwie der ganze Rahmen nicht stimmt. Ich fände es auch spannend, wie ihr diese Partys erlebt; gibt es einen Unterschied zwischen Organisatorinnen und Konsumentinnen, lässt sich das für euch gar nicht trennen?

SCUM: Ich trenne das gar nicht so sehr, da ich mich selbst auch als Nutzer oder so etwas sehe. Resultiert sind diese Parties daraus, dass wir einfach auch umtriebig waren, viele Leute getroffen, viele Szenen durchwandert haben. Unsere Freundinnen sind homosexuell, heterosexuell ..., was auch immer. Wo sind die transgender? Und hört es da eigentlich auf? Wir wollten einen Raum, in dem Dinge stattfinden, die eine Realität beschreiben, die wir dort, wo wir rumkommen, sehen, um somit eine Normalität oder was auch immer herzustellen. Das war der Grundgedanke.Wir haben dann mit den PolysexParties für uns darin einen Weg gefunden, was zu machen.

SUB: Ich finde es gut, über Polysex als Konzept zu sprechen. Was wir bisher erzählt haben, ist eher die Geschichte des Projekts, das wir letztendlich UNITEDSUBSCUM genannt haben. Außerdem sind es nicht nur einfache Partys gewesen, sondern wir haben versucht, das mit Filmen zum Thema, mit Auftritten von Freundinnen, mit Darstellung von Menschen in Form von Bildern und Texten oder auch mit Verwandlungen von denen, die da hinkommen, zu verknüpfen. Zu Essen gab es auch immer reichlich. Und Orte, die nicht beschallt waren, zum Reden. Eigentlich sollten alle, die kommen, zu Akteurinnen werden. Das ist ein Anspruch, den ich an jede gute Party habe. Meine Hoffnung war auch, vielleicht bilden die Menschen danach eigene Räume und laden ein.

DISS: Ich hab festgestellt, dass ich auf sehr viele Partys, auf die Freundinnen von mir gehen, nicht gehe, da ich die Räume, in denen die Partys stattfinden, als bedrohlich empfinde. Das Tanzhaus West z.B., in dem ihr die Polysex Partys gemacht habt, war so ein Raum, in den ich nach ganz spezifischen Erfahrungen nicht mehr hingegangen wäre. Da hat dann tatsächlich eine Aneignung stattgefunden, die eine Veränderung markiert hat, deutlich gemacht hat, dass es diesmal anders sein wird, cool in dem grundlegenden Sinne, dass keine dummen Anmachen kommen werden. Diese geschützten Räume kann ich auch in

der linken Szene finden. Die ist aber immer noch zu einem sehr großen Teil heterosexuell und cissexuell dominiert.

KUSS: Ich finde den Aspekt des geschützten Raumes auch sehr wichtig. Eine Hoffnung, die ich darüber hinaus mit der ersten Polysex Party verbunden hatte, war die Vorstellungen andere Lebensentwürfe, andere Identitäten als die, die uns täglich vorgesetzt werden, für den Moment lebbar zu machen. Es gab einen Raum, um dazwischen zu sein, jemand anderes zu werden. Mir geht es häufig so, dass ich mir sehr viel vorstellen kann, vorstellen kann, wie und als wer man leben könnte. Vorstellungen die mir ziemlich schnell im Alltag wieder genommen werden, weil sie als unmöglich deklariert werden.

DISS: Was für mich zusätzlich wichtig war – und das war der Kick, als ich eure Flyer gesehen habe – war, die Möglichkeit, aus einem universitären Milieu, auch einem universitären Feminismus raus zu kommen. Weil in diesem Kontext Geschlecht zwar permanent ein Thema ist, aber vor allem in einem theoretischen Diskurs. Dieser Diskurs ist wichtig und notwendig, weil er eine Waffe bietet, sich zu wehren, die Vorstellung von Realität, die dir als Normalität aufgezwungen wird, anzugreifen und zu sagen: das ist nicht die Realität und ihr seid nicht einfach normal. Nicht wir sind das Problem, sondern ihr.

SCUM: Für mich ging es nie darum, hier ein Anti-Teil durchzuziehen, oder neue gut / böse Kategorisierungen einzuführen. Eher geht es darum, irgendetwas zu finden und gar nicht zu sagen, was eigentlich genau. Und dabei eine möglichst niedrige Hürde anzulegen, was sexuelle Identifikation angeht.

SUB: Andererseits geht es natürlich schon darum, bestimmte Positionen auszuschließen, klar zu machen, dass hier kein Raum ist für Sexismus, Rassismus und so weiter. Das ergibt sich aber durchaus durch die Medien, die wir benutzen und unsere Art der Werbung. Das spricht nicht jeden Depp an. Im Tanzhaus West gab es Türsteher, und die haben wir auch immer gebrieft, um welche Menschen es uns geht.

KUSS: Bei der ersten Party war der Hang zur Gruppenbildung ziemlich auffällig und lustig. Es gab da die Freundinnen der DJ's in der einen Ecke, die über die Anzeige im *Gab*magazin kamen in einer anderen, wiederum andere hatten es bei Radio Sub gehört oder vom Frauen Lesben Referat und so weiter. Erstmal war da eine spürbare Unsicherheit im Raum im Stil von »..und was machen wir jetzt?« Vermischt hat es sich dann später auf dem Dancefloor. Das war toll.

Bei der nächsten Party haben wir mehr mit den Räumen gespielt. Da gab es den großen Raum als Begegnungsstätte, wir haben die »Liegewiese« aufgebaut und den nur marginal beschallt. Im kleinen Raum war der Dancefloor. Weite Räume, um zu reden und enge Räume, um zu tanzen. Eigentlich wollten wir noch einen anderen Raum dazu haben, der dann für alles andere hätte sein sollen, das war aber nicht umzusetzen. Es gab allerdings Resonanzen, die angezeigt haben, wie wichtig es ist, nochmal auf ganz rudimentäre Sachen hinzuweisen. Einige Menschen haben mit großem Unverständnis auf für uns ganz selbstverständliche Geschlechterfragen reagiert, z.B., dass (Vor)Namen oder Kleidungsstile beliebig geändert werden dürfen, Menschen lieber mit diesem, jenem oder gar keinem Artikel angesprochen werden wollen. Für mich war es krass rauszufinden, dass es da offensichtlich noch viel Bedarf gibt, das erst mal zu klären, bevor man im Darkroom verschwindet.

SCUM: Letztlich gab es ja auch keinen Darkroom. ... Klärungsbedarf gab es allerdings auch zwischen den Leuten, die mit organisiert haben. Wir waren eine Gruppe, die total wild gemixt war. Wie viel wir uns gezofft haben.

SUB: Wie im richtigen Leben!

KO: Eine interessante Resonanz ist vielleicht die Geschichte eines Bekannten von mir, der sonst eher ziemlich zurückhaltend ist. An dem Abend ist er in den Changing Room gegangen, kam geschminkt wieder raus und hat sich offensichtlich ziemlich wohl gefühlt und einige Komplimente bekommen.

Meine Schwester hat ihn dann auf einer Hochzeit getroffen und mir erzählt, dass sie ihn erstmal nicht erkannt hat, weil er/sie Rock und Bluse an hatte, geschminkt war, eine ganz andere Frisur hatte. Und offensichtlich hat die Party ihm/ihr Mut gegeben, da ihre Performance dort auch so viel Anerkennung gefunden hat – auch zu anderen Gelegenheiten zu crossdressen.

SUB: Was für ein tolles Feedback! Was schon immer unser Traum war, dem ganzen so einen Festivalcharakter zu geben, damit Zeit ist, sich intensiver kennenzulernen und solche Geschichten zu erzählen. Mir ging es immer so nach allen Veranstaltungen, die wir gemacht haben, dass sie gefühlsmäßig zu früh vorbei waren.

KUSS: Wie seid ihr eigentlich auf die Bezeichnung »polysex« gekommen?

SUB: Das war so ein kaputtes Plakat in Kreuzberg. Da stand drauf »hello my image is polygamous«. Polygamie als Thema hat uns schon länger beschäftigt, ist aber aus unserer Sicht nicht zwangsläufig. Wir sind dann darüber mit viel Spaß zum Ausdruck »Polysex go!« gekommen.

DISS: Ich fand es extrem wichtig, in eure Konzeption zusätzlich Geschlechtlichkeit mit reinzubringen, obwohl sie ja als Zweigeschlechtlichkeit bei Fragen sexueller Orientierung immer schon mit drin ist. Sonst lautet die Frage bekanntlich: Bist du hetero? Nein. Bist du homo? Nein. Also bist du, musst du bi sein. In dem Film *Venus Boys* tritt ein Mensch auf, der sich selbst als pansexuell definiert. Pansexuell soll schon darauf hinweisen: Es gibt nicht nur die Möglichkeit mit Männern und Frauen zu schlafen, was ja auf die Dauer langweilig wäre, es gibt viel mehr, zum Beispiel Intersexuelle, Transexuelle, trallala. Was mich an dem pansexuell aber stört – pan bedeutet ja »alles« – ist, dass es so etwas umfassendes hat. Es bezeichnet also eine Totalität, wie so einen großen Kreis, in dem jetzt alles drin ist. Das Umschließende hat demnach etwas abschließendes. So weltweit – alles. Das poly steht demgegenüber eher für Vielheit, Unbegrenztheit und ist damit vor allem offen. Also genau das, was ihr eben auch beschrieben habt: Offen sein für das, was noch im Kommen ist, was noch kommen wird und kommen kann und was sich noch entwickeln könnte.

KO: Es war für mich während der Party auch eine sehr wichtige Erfahrung, dass der Zwang sich einzuordnen, zu kategorisieren ausgesetzt war. Wenn du jemanden kennengelernt hast, wurde weder nach deinem Geschlecht noch nach deiner sexuellen Orientierung gefragt. Der Rest hat sich ergeben oder auch nicht.

SUB: Wenn du polysex googelst, dann kommst du zu ganz absurden Geschichten, zum Beispiel bezeichnet es in den USA oft nur bisexuell. Oder ein Paar ist verheiratet und es gibt noch eine geduldete Freundin oder einen Freund. Mir wurde auch erzählt, dass es eine Weile bei den Partys im Lofthouse eine Polysex-Lounge gab, was nichts anderes hieß als Lounge für Freundinnen und Freunde der Partyreihe.

Das »The Place To Be«, eine kleine Bar hier in Frankfurt, hat Flyer rausgegeben zur »Polysexual Night« am Montag Abend. Ich habe mich gefreut und bin zum Grand Opening, da gab's dann Beck's Bier umsonst und es waren nur Schwule im Raum. Ich habe den Barmann gefragt, was das mit Polysex zu tun habe. Er wusste es auch nicht genau, sie wollten es halt mal anders formulieren, so dass sich auch andere Leute eingeladen fühlen, hat er gesagt. Ich habe das ein bisschen verfolgt über drei, vier Wochen. Es hat sich als schicker schwuler Barabend mit netter Musik etabliert, immer auch ein paar Frauen dabei. Ich habe gegrinst und mir gedacht: O.K., was soll man da abgrenzen? Du gehst hin und dann siehst du, die stellen sich das darunter vor, wenns nicht deins ist, gehst du wieder.

SCUM: Aus meiner Perspektive muss *poly* noch nicht einmal notwendig *sex* enthalten. Ein bisschen steckt für mich aber das zuvor gesagte auch in unserem Konzept drin, z.B. das Pärchen mit den geduldeten Liebhabern. Ich halte es für notwendig, den Begriff Polysex so weit aufzulösen, dass er mit kritischen Verhältnissen nichts mehr zu tun hat. Wenn man einfach davon ausgeht, dass wir in einer heterosexistischen Welt – sage ich jetzt mal – leben, dass also die ganze Welt zweigeteilt ist, dann braucht unsereins irgendetwas, was einfach so dehnbar und flexibel ist, dass es in alle Bereiche, wo es Spaß macht, hineinreicht. Und da stand dann irgendwann dieser Begriff, in den man total viel reintun kann.

DISS: Ich bin mir nicht sicher, ob das so nicht ein bisschen zu optimistisch ist. In dieser kompletten Offenheit steckt doch auch die Gefahr einer vollkommenen Auflösung. Natürlich soll es darauf hinaus, dass zum Schluss alle in ihrer spezifischen Individualität und Subindividualität irgendwie zusammenfinden können. Aber unter den gegebenen Bedingungen braucht es doch erstmal noch Abgrenzungen. Denn die heteronormativen Räume würden für sich ja auch in Anspruch nehmen, niemanden auszuschließen, alle rein zu lassen, obwohl sie es offensichtlich nicht tun.

SUB: Für mich war immer die Erkenntnis wichtig, es gibt ein Begehren und der Name ist erstmal nicht wichtig. Wichtig ist, dass Menschen anfangen nachzufragen und Gespräche entstehen.

OK: Ich finde aber auch ganz allgemein die Frage der Begriffe hier nicht so wichtig. Ob poly, trans oder pan – wichtig ist allein, dass ein Signal auf dem Flyer steht, mehr muss es dann auch nicht sein. Mehr Einfluss können die Veranstalterinnen gar nicht nehmen, wichtiger ist, was nonverbal passiert, was die Leute daraus machen.

SUB: Es stimmt, wir können nicht garantieren, dass die auf jeden Fall eine tolle Zeit haben. Und es gab tatsächlich Leute, die zu mir gesagt haben, dass sie es sich alles irgendwie viel cooler, rockiger und dreckiger vorgestellt haben. Es kam viel Feedback aus der Schwulenszene, wo die Leute eher eine Sexparty erwartet haben. Die dachten

halt, es würde irgendwie brutal zur Sache gehen und ich konnte dann nur zurückgeben: warum habt ihr euch nicht ausgezogen auf dem Dancefloor?

DISS: Ich würde den Begriff oder das Konzept dagegen eher stark machen wollen. Einerseits entspringt es der Praxis, andererseits ist es auch wieder der Maßstab, an dem die Praxis diskutiert werden kann, an dem sie sich messen lassen muss. Denn es ist ja das Konzept, das es ermöglich zu sagen: Das war noch nicht die Polysextopie. Oder: This was not polysexual enough.

OK: Aber diskutiert wird sowieso, spätestens danach, beim Kater. Es gibt quasi eine Partysupervision. Was hast du gemacht, was hab ich gemacht und wie war's und so weiter. Dieses im Nachhinein darüber zu reden, ist schon entscheidend, da so sicher gestellt wird, dass es nicht beim nächtlichen miteinander Abstürzen bleibt und schlechte Erfahrungen – zum Beispiel von Einsamkeit danach – aufgefangen werden.

DISS: Ein Freund von mir, der in Münster lebt, hat mir erzählt, dass sich bei ihm das soziale Leben auf dem Marktplatz abspiel, bzw. im Eiscafé daneben, dort treffen sich die Menschen. In der Großstadt spielt das Leben aber in der Kneipe ab oder eben im Club. Umso wichtiger darauf zu schauen, was dort passiert.

Was hat sich also zeitgleich mit den Polysexparties entwickelt? Meiner Einschätzung nach haben auf anderen Partys, solchen im ivi zum Beispiel, Veränderungen stattgefunden. Während die Leute sich früher in Zweierkisten zurückgezogen haben, um dann in einer Ecke zu knutschen oder später zusammen nach Hause zu gehen, ist es jetzt eher so, dass sich auf der Tanzfläche, abseits davon und auf dem Klo und sonst wo mehrere Leute zusammenfinden, mal zwei, mal drei, mal vier, die sich aber auch schnell wieder auflösen und mit anderen Verhältnisse eingehen.

OK: Wenn wir dann in einer großen Gruppe irgendwo »einkehren« und uns dort dann miteinander beschäftigen, dann wirkt das von außen wohl wie eine feindliche Übernahme. Diese würde ich als etwas bezeichnen, bei dem ein Raum für kurze Zeit entsteht für Polysexualität, ein momentaner, der sich so nicht dauerhaft haben lässt. Es wäre die Frage danach, wie das in Beziehung zu dem zu setzen ist, was ihr mit euren Parties gemacht habt. Womit sie weitergehen als diese kurzfristigen Interventionen, was sie von diesen unterscheidet.

DISS: Polysexuell würde ich es nennen, in dem Moment, wo es erstens nicht mehr nur zwei Körper sind, die sich immer zusammenfinden, die dann irgendwann gemeinsam nach Hause gehen, und zweitens, wo es nicht mehr die notwendige, hauptsächliche Rolle spielt, welches Geschlecht diese Leute haben, die dort eine kurzfristige Beziehung eingehen. D.h. Cismädchen mit Transmädchen mit Dragkings mit lesbischen Jungs mit schwulen Mädchen und so weiter. Und ich finde, wenn so etwas in Läden wie dem Clubkeller stattfindet, dann ist es eine feindliche Übernahme.

SUB:. Feindlich wäre doch nur, wenn man da hingeht und irgendwie versucht, die Leute zu diffamieren und zu sagen: hey guckt mal, was wir alles können und jetzt zu viert – und so weiter. Und wenn man dann jeden Tag da hingeht in so einen Laden, bis die Leute dort so angeekelt sind, dass sie sich alle nicht mehr hintrauen ... Wo ist da der Feind – verstehe ich nicht ...

DISS: Ich würde aber schon sagen, dass so eine Demonstration – auch wenn sie in etwas für uns mittlerweile sehr Gewöhnlichem besteht – verstörend wirken kann. Mindestens in dem Sinne, dass es in einem so straighten Laden wie dem Clubkeller vorkommen kann, dass eine bestimmte Sorte Macker sich erstmal angeturnt fühlt und gerne mitmachen würde, dann aber zurückschreckt, wenn sie merkt: Wenn ich mit der da knutsche, muss ich auch mit dem da knutschen. Das ist die Irritation, die ich begrüßenswert finde. Problematisch ist an so einer polysex Demo eher, dass es sich dabei – wie bei jeder Demo – immer um eine Gruppe von Leuten handelt, die in sich quasi geschlossen ist und somit ausschließende Effekte hat. Statt offen und anziehend, einladend also zu wirken.

SUB: Wir müssen eben ein bisschen üben, einladender zu werden. Was ich aus der Erfahrung, sehr lange hetero gelebt zu haben – oder zumindest gedacht zu haben, das zu tun – sehr wichtig finde, ist zu reflektieren, dass es auch für ganz »normale« Männer, die sich hetero definieren, eine Wahnsinnsbarriere sein kann, erstmal einen anderen Mann zu küssen oder zwei Frauen gleichzeitig oder so. Da sind Grenzen und entsprechend auch Ohnmachtsgefühle gegenüber den Normen, die verletzt werden. Ich finde es sehr wichtig, das mitzudenken, denn wenn es um Sexualität geht, sind viele peinlich berührt.

Und wenn zwei Pärchen Partnertausch machen, dann ist das für die vielleicht ein wahnsinnig großes Ding und sie fühlen sich danach unglaublich befreit. Und andererseits ist es für manche Schwule, die zu mehreren aufeinander treffen und in den Darkroom gehen um sich zu befriedigen, mittlerweile die normalste Sache der Welt. Gerade in solchen Räumen, wo so etwas nicht üblich ist, ist es auch gut, sensibel damit umzugehen oder auf einer Spaßebene etwas zu zeigen, etwas vorzuführen und nicht unbedingt zu übernehmen, zu konfrontieren, bloßzustellen.

SCUM: Ich versuche auch die ganze Zeit, einen Bogen zu spannen zur Frage, wie sich die Normen herstellen auch in öffentlichen Räumen zum Beispiel denen einer Party. Was geht, und was geht nicht? Anhand unseres Beispiels: Da fallen jetzt Leute ein und machen irgendetwas, was andere Leute irritiert: Sorry. Wenn ich in einem öffentlichen Raum bin, kann mir das einfach passieren. Es sind mittlerweile aber auch schon Veränderungen über die Partys hinaus wahrzunehmen, in allen möglichen Bereichen. Vor allem im Freundes- und Bekanntenkreis finde ich es erstaunlich, wie es gelungen ist, ein Verständnis hervorzubringen, ein Verständnis dafür, was uns an dieser Welt stört.

Der Wunsch ist, etwas herzustellen, damit so was vielleicht auch irgendwann zur Gepflogenheit wird.

OK: Das läuft häufig gar nicht so intentional ab. Ich geh nicht irgendwo hin, um irgendwen bloßzustellen, zu irritieren oder zu provozieren. Es hat immer schon viel mit sich inszenieren zu tun, natürlich für andere Blicke, aber es betrifft einen ebenso selbst und ist auch noch übertragbar auf den Freundeskreis, der sich zwar nach innen öffnet, aber damit auch einen Ausschluss produziert. Das ist dann tatsächlich ambivalent, aber erstmal ist es öffentlich, es ist ja auch merkwürdig, man geht so zu einem öffentlichen Ort, wo zumindest potentiell jeder Zutritt hat und macht dann aber doch sein privates Ding. Wenn man als Gruppe auftritt, ist klar, dass dann die Codes irgendwie umdefiniert werden. Wenn irgendein Typ kommt und seinen Mackerscheiß macht, dann kommt das halt nicht gut an und dann werden die Regeln irgendwie durch Blicke, durch Rempeln oder so anders neu hergestellt. Allerdings stellt sich auch die Frage, ob es nicht auch ein Problem ist, dass die Party gewissermaßen der prädestinierte Raum für solche Öffnungen ist. Während es im Alltag darum geht, spießig zu sein und den Normen zu entsprechen, gibt es in Partyräumen ganz andere, hedonistischere Normen, weil auch der größte Spießer ausgeht, um sich gehen zu lassen.

DISS: Ich glaube, dass diese veränderte Normativität ein Rahmen ist, der sich nutzen lässt, indem Normen nicht einfach in Form der klassisch politischen Matrix umgekehrt werden, so dass Mackerverhalten, Heterosexualität, Eingeschlechtlichkeit als böse, sexistisch, unmoralisch codiert wird. Sondern dass es auf der Folie der Partynormen einfach als nicht cool, irgendwie unlocker, altmodisch bezeichnet wird.

SCUM: Darüber hinaus gibt es ja auch noch die Idee, mit Mackern umzugehen. Polysex-People sind keine Störenfriede. Polysex-People leben davon, beweglich zu sein mit sich und anderen, und nicht davon, Fronten aufzubauen.

Überspitzt würde ich sogar sagen, ich bin selbst einer. Macker können ganz schön cool und locker sein. Anstelle des Ausschlusses würde ich eher sagen: Macker? We fuck'em.

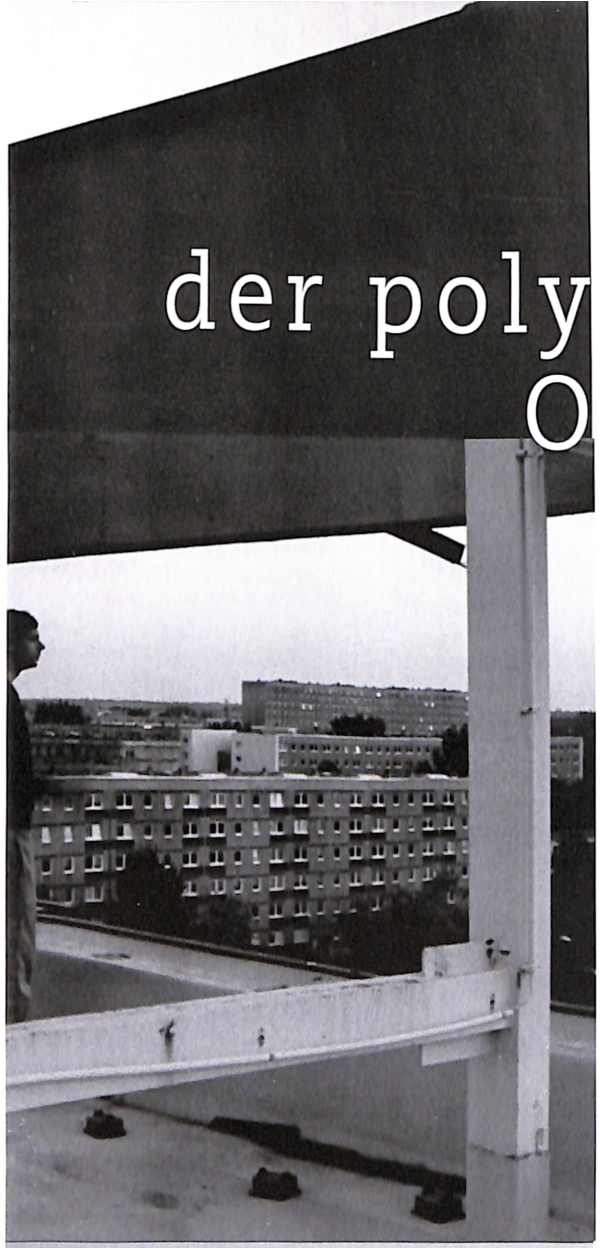
SUB: Also ich würde gerne nochmal zu bedenken geben, dass fast jeder, der ein Coming Out in irgendeiner Form hinter sich hat, sich auch anders im öffentlichen Raum bewegt, und viele, die ich kennengelernt habe, bewegen sich mit einem nicht zu unterschätzenden Selbstbewusstsein. Dieses Bewusstsein kann dazu verwendet werden, im ganz polysexuellen Sinne, immer wieder mit irgendwas rauszukommen.

Aber dennoch oder auch deswegen finde ich es wichtig, bei unseren Veranstaltungen Leute dabei zu haben, die kein Coming Out hinter sich haben, die bisher nicht soviel über Sexualität und Geschlecht und den damit verbundenen Normen und Zwängen nachgedacht haben, weil sie es einfach nicht mussten, weil ihr Verhalten einfach schon immer akzeptiert war. Und ich versuche auch, so in Räume reinzugehen und mir klarzumachen, dass da Leute vor mir stehen, die einen ganz anderen Background haben.

OK: Und sind nicht gerade so Partys eher der Ort, der ganz stark nonverbal funktioniert, also wo eben auch Aufklärung anders funktioniert. Nachts sehen alle irgendwie besser aus als tagsüber und das ist ja auch eine Form der Sprache – also ist auch eine Form der Kommunikation, aber eine, die irgendwie anders verläuft. Und dass man jemanden vor sich stehen hat, dessen Sexualität und Geschlecht unbekannt sind, das kann ja auch einen besonderen Reiz ausmachen. Und wenn sich etwas aufgelöstes, auflösendes, polysexuelles ereignet, dann ist das, wenn am Aufklärungsbegriff festgehalten werden soll, eben praktische Aufklärung.

Es unterhielten sich: Diss, Kuss, Ko, Ok, Sub und Scum.

Die letzte Polysex Party fand am 4. Juni 2006 im Hafen2 in Offenbach statt. Mehr Infos gibt es bei: unitedsubscum@gmx.de.



Theorie der polysexuellen Oekonomie

(Grundrisse)

Für einen kurzen Moment scheinen die bis hier herrschenden Gesetze ausgesetzt. Im Zentrum wie an der Peripherie des Tanzraums fügen sich instabile Konstellationen von 2 bis 5 Körpern ineinander, lösen sich wieder, entstehen neu in veränderter Zusammensetzung. Zirkulation der Münder, der Hände, der Hintern. In immer veränderten Kreisläufen, auf selten begangenen Wegen. Es gibt kaum Berührungsängste und wenig Angst unberührt zu bleiben. Niemand muss sich einschließen lassen, niemand soll ausgeschlossen bleiben müssen. Das Herkunftsgeschlecht darf zu Hause gelassen werden, im bekannten Schrank. Provisorische Homos oder Heten, Transen oder (ja, wie lautet eigentlich die Abkürzung für Cissexuelle?[1] – genau:) Cisten tanzen, stolpern, verfallen einander zeitweise und auf dem Weg zur Theke. Das Homosexualitätstabu bröckelt – wie so oft – zuerst bei den Frauen verschiedenen Geschlechts. Jetzt werden immer wieder lustvolle Schneisen geschlagen in die traditionellen wie die spontanen Pärchen. Wo sie entsteht wird die Zwei durchkreuzt. Dreifach: des Geschlechts (Mann/Frau), der Sexualität (Homo/Hetero), des Paars (Ich/Du). »Polysexuelle Aktivistinnen« positionieren ihre Körper zwischen den in Verdinglichung begriffenen Verbindungen. Nicht durch die normative Überwachung eines planwirtschaftlichen 5-Stunden-Plans, sondern in den Kategorien, mit den Mitteln des Begehrens selbst: durch die Schaffung attraktiverer Körperknoten. Eine polysexuelle Party, eine hochbeschleunigte Enteignungsmaschine.

Dann plötzlich, nur von Misstrauischen antizipiert, Circulation virtuosus: spätere Stunde, weniger Menschen, mehr Drogen, größere Angst. Eine unsichtbare Hand bittet zum (Standard)Tanz, mit eisigem Griff. Reprivatisierungstendenzen nehmen überhand. Reterritorialisierungwälle rollen über die Tanzfläche, die Bar entlang, über die Toiletten zu den Ausgängen. Immer wieder zu zweit verschwinden sie in den Taxen. Trieb oder so treibt die Leute auf den Markt und – zu zweit – wieder heraus. Die Heteroökonomie dominiert, »König Ödipus« triumphiert. Die kurzweilige Freiraumzeit endet, der langweilige Alltag beginnt. Und dauert im von Lohnabhängigen bevölkerten urbanen Raum im schlimmsten Fall vier Tage. Vereinzelte Einzelne bleiben gekrümmt auf Treppenstufen zwischen den Kippen zurück, schütteln Tränen aus schalen Bierflaschen. (That's the way it goes. Aber welchen Weg geht Es eigentlich, welchen Gesetzen gehorcht eine Oekonomie des Begehrens, die solche Versagungen erzwingt?

Welchen Regeln folgt eine Distribution, zu der die Möglichkeit von Unterkonsumtion notwendig gehört?) Von hier aus lassen sich noch andere Einblicke gewinnen, als der in die Flasche, auf letzten Schaum am braunen Grund. Wie immer so auch hier ist schlechte Laune der privilegierte Gemütszustand von Erkenntnis. [Denn die Enttäuschung verweist auf Hoffnung, ohne die sie nicht wäre; die Hoffnung verweist auf Erfüllung, auf die sie zielt. Dazwischen liegt eine Distanz. Das ist die einzige Größe, die aus revolutionärer Perspektive interessiert.]

A. Der Austauschprozess

1. Liebesmarkt

»Die Lohnarbeit beruht ausschließlich auf der Konkurrenz der Arbeiterinnen unter sich« (Marx/Engels 4, 473). So die Liebesarbeit. Der Liebesmarkt – nur paradigmatisch verräumlicht in Club, Kneipe, Netz: Party – basiert auf der Konkurrenz der Liebenden zueinander, wie jeder andere Markt einzig auf der Konstruktion von Knappheit. Es gibt genug Lover für alle, aber nicht alle bekommen einen ab, bzw. zehn. Eine immer wieder neu herzustellende und durch mächtige Institutionen abzusichernde Knappheit, ohne die keine Oekonomie betrieben werden könnte. Bedürfnis-Begehren, das subjektiv den Tausch motiviert, wird darin konstituiert. Der spürbare Mangel, zu stopfende Leere (seelisch/körperlich) ist aufwendig installiert. In monetärer Oekonomie durch die Trennung von Produktionsmitteln und Produzentinnen, durch die Institution des Privateigentums. In sexueller Oekonomie durch die Institutionen Heterosexualität, Monogamie, Individu(alis)ierung/Singlierung, usw.

Der Reichtum sexueller Oekonomie erscheint als ungeheure Ansammlung unterschiedlichster Körper, die alle begehrbar sind – und tauschbar. Indes Beschränkung des Angebots durch die Matrix der Heterosexualität, d.i. Konkurrenz der Männer um die Frauen, Konkurrenz der Frauen um die Männer. Das Universum der Äquivalenz ist zweigeteilt, der Austausch von Beginn blockiert. Folglich Reduktion der Substituierbarkeit aufgrund des Homosexualitätstabus um volle 50%.[2] Ähnlich der Rassismus, wo er sexuellen Austausch verschieden farbig oder religiös markierter Körper untersagt.

Wie Zwangsheterosexualität und segregationistischer Rassismus ist aus Perspektive sexueller Oekonomie auch Monogamie (der festen Beziehung, Handelsabkommen, Abnahmegarantie) lediglich Marktbeschränkung. Allerdings eine, die die Körper der Zirkulationssphäre entzieht und in der Konsumtionssphäre bindet, die in der Regel der Erfahrung eine Sphäre (sexuellen) Nichtkonsums darstellt. Monogamie ist der Tausch von Freiheit gegen Sicherheit, die analog der Logik Konsumverzicht gegen Arbeitsplatz verfährt.

Doch auch die übrigbleibenden Körper tauschen sich nicht einfach, nicht unmittelbar gegeneinander aus. Gegenseitiger Gebrauch, Körper gegen Körper so lange Bedarf ist, so einfach könnte es sein. Aber ein feines Muster diffiziler Hierarchisierungen scheint den Austausch zu strukturieren. Es ist, als überwinterten im Alltag Phantasien standesgemäßer Heirat oder in Skalen legitimer Kreuzungen, Spuren von Rassenideologie. Zu beobachten an den Reaktionen auf deutlich ungleich reiches/schön konstruiertes Paar, deren Formel wie etwa in »Seinfeld« zu hören, lautet »s/he could do a lot better then her/him« (723, The Wait Out). Im Spin-Off von »Friends«, »Joey«, wird diese Logik auf den mathematisch-äquivalentiellen Punkt gebracht: »You want to choose someone at about the same level of hotness as yourself. You can go two points in either direction, but I wouldn't do much more than that. . . . I, for example, am a 9. That means I could be with a 7 or a hypothetical 11. Another option for me would be a 4 and a 5. Three 3s. Or, but I wouldn't recommend this, nine 1s« (102, Joey and the Student. Die Demonstration misslingt selbstredend, weil zu diesem gereinigten Fernsehraum ohnehin selten eine mittlere Zahl abwärts Zugang findet).

2. Ware Anziehungskraft

Die Sexuelle Oekonomie weist den Körpern offensichtlich Wert zu. Und zwar unterschiedlichen, unterschiedlich hohen. Was ist das gemeinsame Dritte, nach dem sich die Körper austauschen, was konstituiert den Wert der sexuiert-sexuellen Waren? Arbeit, sexuierte (geschlechtliche)-sexuelle, d.h. sexuierende (vergeschlechtlichende)-sexualisierende Arbeitszeit. Allerdings nicht Arbeitszeit als solche, nicht individuelle Arbeitszeit (dann wäre am schönsten, welche am längsten braucht im Bad [the Badman] – wie schön wäre das), sondern gesellschaftlich durchschnittlich notwendige, d. h. normierte Arbeitszeit. Umfangreiche Arbeit im Vorfeld: der Mode folgen – informieren, einkaufen, anprobieren; den Körper pflegen – duschen, rasieren, epilieren, deodorieren; sich schön machen – schminken, pudern, stylen, spiegeln. Investitionen, die den Wert steigern sollen, Arbeit(an-der-Anziehung)skraft. Geschlechtliche Arbeit, die Geschlechter produziert: Witze machen/lachen, schauen/beschaut werden, an der Wand lehnen/tanzen usw. Die Ware, die die sexuiert-sexuelle Arbeit, appellative Arbeit produziert, ist die Ware Anziehungskraft. Ihr Wert bestimmt über Anzahl und Wert der sexuiert-sexuellen Waren, in die sich ein Körper tauschen kann.

Prozedur des Ankleidens, anzügliches Anziehen: Es kostet einige Arbeit, bis die Männer in Anführungszeichen die Bühne betreten können, die Frauen in Anführungszeichen kostet es sehr viel mehr Arbeit. Mehrarbeit ebenso in schwuler Oekonomie, (ehemals) etwas weniger in lesbischer. (Allerdings ist auch der – etwa lesbische – Bruch mit der Arbeit im Dienst des heteronormativen Körperideals und/oder die Konstruktion neuer/anderer Schönheitsnormen Aufwand/Anstrengung/Arbeit – eben Antiarbeit/Alterarbeit/Transarbeit[3]). Dies verweist darauf, dass der Charakter gesellschaftlich durchschnittlicher sexuiert-sexueller Arbeitszeit, d.h. der Norm, diversifiziert wird anhand der Kategorie des Produktionsmittelbesitzes, d.h.: den Normen. Sie instituieren unterschiedlich markierte Körper als Maschinerie unterschiedlicher Produktivität und bestimmen damit das Maß an appellativer Arbeit (labour of sexappeal), das diese zu verausgaben haben, um bestimmten Wert zu erzielen.[4]

Produktive Maschinerie ist der dünne Körper, der bourgeoise Körper, der männliche Körper, der unverkrüppelte Körper, der cissexuelle Körper and so on. Die zu verrichtende Arbeit dieser Körper entsprechend niedriger als die des dicken Körpers, des proletarischen Körpers, des weiblichen Körpers, des verkrüppelten Körpers, des transgeschlechtlichen Körpers etc. Wobei etwa die rassisierende Norm paradoxe Maschinerie ist, die zugleich degradierend und exotisierend wirkt. Das Schönheitsregime (Statusregime) treibt die individuelle Arbeit zur Wertsteigerung mancher Körper ins Unermessliche. Gleichzeitig sind die Arbeiten unterschiedlicher Körper unterschiedlich. Manche Körper können ihr Scheitern an der Schönheitsnorm durch Machtakkumulation, intellektuelle Arbeit ausgleichen und werden in folge dessen i.d.R. männlich genannt.

Ab bestimmter Produktivkraftentwicklung, medizinischer Technologie kann das Schöne restlos nach dem Maßstab abstrakter Arbeit quantifiziert werden. So zumindest lautet die Ideologie, obwohl der Geburtstagswunsch >Neuer Körper< selbst in den Metropolen von seiner Erfüllung weit entfernt ist. So funktionieren die Normen (in unterschiedlicher Weise, Klasse anders als Farbe als Gesundheit) doppelt: als Maschinerie und de facto – Quantität schlägt um in Qualität – als Markt-Grenze. Ihre Überschreitung ist im Allgemeinen so wahrscheinlich wie dass der Scheibenwischer durch Mehr-Arbeit zur Millionärin wird – und scheitert aus demselben Grund: Nicht-Besitz an Produktionsmitteln. (Im Effekt territorial-vertikale Spaltung des Marktes in die Märkte, periphere und metropolitane, den Weißen Raum, Folge rassistischer Türpolitik, die analog den EU-Einfuhrbeschränkungen nicht-weiß markierte Körper vor den Grenzen hält und, ähnlich, das Klassenghetto, das Fluchtversuche schon an der Flirtsprache scheitern lässt.) Das aber ist für die Norm egal, die ungleiche Körper am gleichen Wert misst, sie damit als ungleiche hervorbringt und zu ungleichwertigen macht (vgl. Marx 19, S. 21). Diät, Schönheits-OP, Hormonbehandlung, Fortbildung, Hautaufhellung, Rhetorikseminar, Laserdioden-Haarentfernung etc. sind somit Arbeiten, die an der gesellschaftlich durchschnittlich notwenigen Arbeitszeit zu messen sind. Einige Körper brauchen aufgrund produktiverer Norm-Maschinerie täglich sage 2 Stunden, um bestimmte Anziehungskraft zu erhalten/erreichen (re/produzieren), andere sage 6 Stunden unmittelbare oder mittelbare, in Geld umgesetzte und in OPs etc. investierte (Lohn)Arbeitszeit. Dennoch haben sie danach lediglich gleichen Wert. Gemessen an der Norm ist die zusätzlich in Diätstunden usw. investierte Arbeitsqual lediglich unproduktive Verausgabung, wenngleich notwendige.

Wie bei Ware im Allgemeinen und Ware Arbeitskraft im Besonderen, so ist auch bei Ware Anziehungskraft im Speziellen der Wert nicht identisch mit seiner Realisierung. Der oszillierende Preis der Ware Anziehungskraft lässt sich durch Verknappung steigern. Wie er durch allzu hohe Freilebigkeit sinken kann. »I kissed James«. »So what? Who hasn't«. Auch das war traditionell geschlechtlich reguliert auf den Polen Held und Schlampe. Diese Restriktionen, Marktbeschränkungen sind weitestgehend entfallen, fristen ein spukiges Dasein als Residualexistenz. Zudem bleibt das beste und teuerste Produkt zuweilen unverkauft liegen, muss unter Wert, zu niedrigerem Preis veräußert werden. Es kommt zum Lagerschlussverkauf. In mancher Szene hat sich dafür so nüchtern wie treffend der Begriff »Resteficken« durchgesetzt.

Nach getätigtem Tausch beginnt der Konsum, aber (insert feminist critique) bekanntlich nicht die Freizeit. Sondern (wie vorher zirkulative jetzt) konsumtive Arbeit, sondern Reproduktion. Männer und Frauen (nahezu aller Geschlechter) behalten die Anführungszeichen an, auch wenn sie alle Kleidung abgelegt haben. Jetzt erst recht. Dann die Probe auf langjähriges Training, kostspielige Ausbildung: Atemtechnik, Laut-Leise-Passiv-Aktiv-Spiele, Genitalkunde, Autogene Trennung von Kopf- und Hand-Arbeit, Körpertechnologie, Orgasmusinszenierung. Dies aber nicht Gegenstand hier. Als Produktionsverhältnis, als Arbeit wird Sexualität untersucht von Kontrasexueller Theorie, die Theorie der Polysexuellen Oekonomie fasst Sexualität als Wertform, von der Seite des Austauschprozesses her.

3. Wert und Geld

Auch wenn es in sexueller Oekonomie Wert gibt, gibt es doch kein allgemeines Äquivalent, kein Geld. So kann der Phallus als allgemeines Äquivalent fungieren nur unter Bedingungen des historischen Patriarchats, der direkten Verfügung des Mannes über den Körper der Frau, des Eigentums des Vaters an der Tochter, des Gatten am Weib. Hier erscheinen Frauen als Waren, erwerbbare und entäußerbare Objekte mit bestimmtem Wert, den nur der Besitzer des Phallus (des Geldes) zu entrichten in der Lage ist. Marx: »Die Waren können nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen. Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in anderen Worten, sie nehmen«. Und in der Fußnote hierzu: »So zählt ein französischer Dichter [...] unter den Waren, die sich auf dem Markt von Landit einfanden, neben Kleidungsstoffen, Schuhen, Leder, Ackergeräten, Häuten usw. auch ›femmes folles de leur corps‹ auf« (Marx 23, S. 99).

Auch wenn in diesem Beispiel Währungswechsel, Transformation in monetäre Oekonomie stattgefunden hat (Phallus -> Franc/Sterling) gilt: Weibliches Begehren kann sich in solchem Rahmen nicht entwickeln, Homosexualität sich nicht kapitalisieren, nur als außerökonomische existieren. Wenn es in sexueller Oekonomie ein allgemeines Äquivalent, phallisches Geld gab, dann doch kein Kapital. Auch ein Don Juan, Frauenheld, konnte seinen durch Warenkörper akkumulierten Sexappeal nur vermittelt in die Waagschale des geschlechtlichen Tauschs werfen, musste jeder neu den Eindruck vermitteln, dies sei wenn schon nicht der erste, so doch zumindest der letzte, beste Kreislauf. Von Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter also kaum eine Spur.

Frauen treten heute – zwei Frauenbewegungen später – als Rechtssubjekte, als freie Warenbesitzerinnen,

Verfügerinnen über ihre Anziehungskraft auf. Deshalb gilt: Das sexuiert-sexuelle Subjekt/Objekt ist wie das proletarische ein doppeltes: Warenbesitzerin und Ware. Dabei ist die Möglichkeit der Verfügung über Ware Arbeitskraft verschieden von jener über Ware Anziehungskraft, weil der Preis von Nichttausch/Enthaltsamkeit nämlich Nichtkonsum/Hunger im zweiten Fall leichter zu entrichten ist. Dennoch ist ein Ausstieg aus der sexuellen Oekonomie kaum realisierbar. Der Zirkulationssphäre[5] entzogene, in RZB gelagerte, Anziehungskraft behält (sinkenden) Wert in Latenz und auch Entwertung bis Wertlosigkeit etwa infolge antinormativer (nicht-/intentionaler) Performanz markiert Positionen innerhalb des tableau économique. Letzteres führt eher als zu Verlassen der Oekonomie selbst zu Bildung/Erschließung (neuer) lokaler Märkte (z. B. Subkulturen), deren Wert-Skalen anders justiert oder von alternativen Schönheitsregimen reguliert sind und nicht notwendig in Hierarchie zu den hegemonialen Märkten stehen müssen. Allerdings wirkt auch ohne Geld die Tendenz – kulturindustriell vermittelten – globalen Levellings durch die Differenzierungen hindurch. Augenfälliger noch als an der weiblichen Warenbesitzerin wird die These eines allgemeinen Äquivalents sexueller Oekonomie (i. e. Phallus) falsifiziert an der Existenz schwuler Oekonomie, die obwohl heute unschwer als ökonomische zu erkennen,[6] von früheren Theorien eher als Unterbrechung der Oekonomie, im besten Falle als Subversion theorisiert wurde.

Vor allem aber kann es in sexueller Oekonomie kein allgemeines Äquivalent geben weil nicht alle Körper gegeneinander tauschbar sind. Es ist als wäre mit Geld (z. B. Euro) nur die Hälfte der Waren (Knöpfe) kaufbar, während es für die andere Hälfte (Hosenträger) anderes Geld bräuchte, bzw. anderen Namen; eine periphere Übergangsökonomie ohne Peripherie, ohne Übergang. Die sexuelle Oekonomie bleibt hinter monetärer zurück, wir »ficken feudal«. Deswegen ist sie aber keine Gebrauchswertökonomie, keine Bedarfswirtschaft.

4. Einfache, einzelne, nicht zufällige Wertform

Die sexuelle Oekonomie befindet sich also in einfacher, einzelner, aber nicht zufälliger Wertform (Form I). Keine Ware kann hier zur allgemeinen, kann zur Geldware werden. Und auch die Starware, Trägerin außergewöhnlich hohen Werts, wird, obwohl von Tausenden begehrt, darum doch nicht zum allgemeinen Äquivalent. Sondern tritt ein nicht in totale, aber entfaltete Wertform (Form II): Star Ware a = x Ware b, y Ware c, z Ware d, usw. – weil die Ware mit der höchsten Anziehungskraft anziehend wirkt auf alle anderen. Wobei x, y und z hier weniger für Quantität, Anzahl von Körpern stehen, sondern eher für verschiedene Qualitäten, Markierungen, d. h. Produktionsmittel, Maschinerie. Dennoch: wenn auch selten praktisch so doch virtuell (als Maß) kann der Wert des Körper mit hoher Anziehungskraft (etwa 10) durch eine Mehrzahl niedrigwertiger Körper (etwa 2 x 5) ausgedrückt werden.

Prinzipiell (kraft Universalität der Äquivalenz) könnten sich alle Waren ineinander ausdrücken/austauschen. Die Marktbeschränkung heterosexueller, rassisierender, etc. Regulation verhindert das. Auch bei der Star Ware (weder Keanu Reeves noch Johnny Depp können ihren Wert umstandslos gegen die Majorität männlicher Ware umsetzen). Während das Schönheits(Status)regime Werte festsetzt – und keine Grenzen. So kann Tausch unter ungleichen Waren stattfinden, kann sich die Star-Ware gegen alle profanen Waren umsetzen, aber nur in sehr spezifischen Kontexten (die Insel-Robinsonade) und in der Regel über Ausgleich auf anderem ökonomischen Niveau (Geld oder Altruismuskick) ist der höherwertige Körper bereit sich unter Wert zu entäußern. Aber auch bei gleichwertigem Tausch sind die Körper nicht notwendig gleich (ihre Positionen auswechselbar).

Gesetzt heterosexueller Tausch: Die geschlechtliche Hierarchie takes place in der Position, die die Körper und also (geschlechtlichen) Charaktermasken in der Austauschform einnehmen. Der männliche Körper

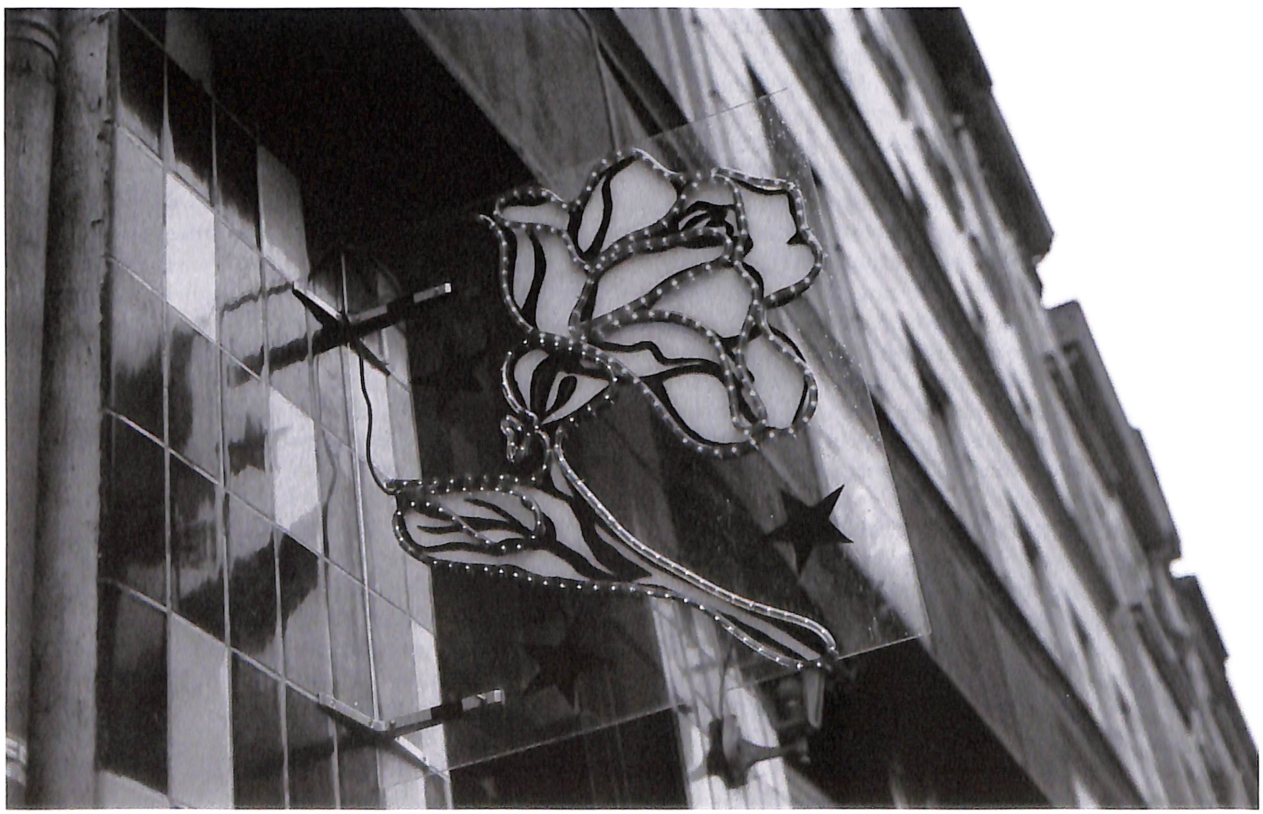
befindet sich in der relativen Wertform, der weibliche in der Äquivalenzform. Marx: »Die Hose drückt ihren Wert aus im Rock, der Rock dient zum Material dieses Ausdrucks. Die erste Ware spielt eine aktive, die zweite eine passive Rolle« (Marx 23, S. 63). Das heißt: Aktivität/Passivität,[7] Gespiegelt/Spiegelnd (achte auf die subversive Grammatik), Subjekt/Objekt, Geist/Körper, Begehren/Begehrt-Werden (nicht zu vergessen die Rückkopplungsform Begehrt-Werden-Wollen). Tendenziell einseitig drückt der weibliche Körper den männlichen Wert aus, erhält also scheinbar Wert erst durch ihn, im Austausch. »Allerdings schließt der Ausdruck: 1 Hose = 1 Rock oder 1 Hose = 1 Rock wert, auch die Rückbeziehung ein: 1 Rock = 1 Hose oder ›Rock wie Hose‹ « (ebd.). Genau diese Rückbeziehung ist in homosexueller Oekonomie gegeben, ist in heterosexueller Oekonomie blockiert. Allerdings nicht systemisch, nicht oekonomieimmanent. Sondern historisch kontingent durch politisch-sexuelle-juridische-symbolische Regulationsweisen. Butch/Femme, Bottom/Top verkomplizieren das Schema und denaturalisieren es.

5. Sexuelle und monetäre Oekonomie

Obwohl es in sexueller Oekonomie kein Geld gibt kann sie an monetäre angeschlossen werden. Quasi ein simpler Währungswechsel. Sexuiert-sexuelle Arbeitszeit wird gegen Lohnarbeitszeit bzw. Mehrarbeitszeit (Revenue) getauscht. Mit dem Hauptunterschied, dass in der Figur Kuppler/Zuhälterin eine Warenbesitzerin auftritt, die nicht gleichzeitig (in der gleichen Oekonomie) als Ware fungiert. Und Sexualpraxen anhand eines historisch variierenden Perversionsschemas direkt bepreist werden. Die geschlechtliche Hierarchie bleibt im Groben gleich.

Entscheidend für das Verhältnis von sexueller und monetärer Oekonomie ist aber Verknüpfung auf ganz anderem Niveau. Die sexuelle Oekonomie hat die kapitalistische zur Bedingung. Einmal als Voraussetzung der Konkurrenz die Konstruktion Individuum, materiell als Single-Haushalt, der bestimmte Produktivkraftentwicklung erheischt, dann als Warenmonade, in der fetischhaft sich der gesellschaftliche, (zwangs)gemeinschaftliche Zusammenhang deartikuliert (vgl. borderline 2004). Dieses Individuum ist notwendig das doppelt freie, frei zum einen von ständisch-ökonomischer Eheschließung, Leibeigenschaft unter dem Kommando der Institution Eltern, frei zum andern als Vereinzeltes, frei von der Verfügung über die Reproduktionsmittel, die nur kollektiv zu haben wäre. Trotz WG, Szene, Freundschaft trifft die polit-ökonomische Anrufung Subjekte als Einzelne: allein einkaufen, allein abwaschen, allein arbeiten, allein Steuern erklären, immer wieder Prüfung. So betreten die Einzelnen die Arena des Liebesmarktes, die Sphäre libidinöser Zirkulation als Vereinzelte, einander fremde, entfremdete. Der Fetisch Liebe – bürgerliche Konstruktion – ist Ausdruck + Verschleierung dieser Monadologie, Überwindung der Vereinzelung unter Beibehaltung der realen Trennung seine Ideologie. Deren Materialität fällt im großen Groben mit dem Ende des Familienbetriebs. »Aufhebung der Familie!« (Marx/Engels 4, S. 478). Die Einlösung dieser Prognose ist so überfällig wie seit langem bereits reale Tendenz.

Im Gegensatz zu früheren/anderen Modellen sexueller Oekonomie (Irigaray/Goux) kann die Theorie der polysexuellen Oekonomie auch Homosexualität, Transgeschlechtlichkeit et all konsistent als ökonomische theorisieren. Somit weder Verschleierung der Devianz noch ihre Verklärung als das »ganz andere«. Theorie der polysexuellen Oekonomie ist darin Ausdruck eines



historischen Prozesses, in den/m alle vergangenen Kämpfe um Integration und Verschiebung (Frauen/Homos/Transen/usw.) münden und weiterhin treibend bleiben. Sie lässt historisch einzigartig die Möglichkeit einer sexuellen Oekonomie erblicken, die zum ersten Mal in der Geschichte nicht ständisch-feudal, nicht rassexistisch-segregationistisch strukturiert wäre, ein universeller (Welt)Markt, auf dem *alle* Körper als Waren auftreten, ineinander tauschbar sind (welche Verzögerung, siehe 1789).

B. Der Transformationsprozess

1. Kritik

Von hier aus erweist sich die Kritik der 70er/ff, die die monogame Beziehung und ihr emotionales Pendant Eifersucht mit den Kategorien Eigentum/Besitzanspruch kritisierte als als an ihrem Anspruch gemessen wenig antikapitalistisch. Es ist Kritik des fordistischen Akkumulationsregimes, die die in ehelichen, d.h. hier hetero- und cissexuellen Sparstrümpfen (wifebeater/Liebestöter) brachliegenden Werte rekapitalisieren, der Zirkulationssphäre zuführen will. Dementsprechend ist aus Perspektive der Liebesökonomie auch die Abschaffung von Patriarchat, Zweigeschlechtlichkeit, Heterosexualität lediglich Liberalisierung des Marktes. Abschaffung der Monogamie somit Abbau von Protektionismus, seiner rigiden Strafzölle, engen Grenzen (damit auch der Lust ihrer Überschreitung). Begrüßenswerte Liberalisierung, d.i. Oekonomisierung: Abschaffung der Zwangsheterosexualität ist gleich Effizienzsteigerung um beinahe 100%. Erwartbare Freisetzung von Kapazitäten im Sinne von Tausch/Verwertungs-Möglichkeiten bei Entmachtung der Paarmonogamie gestaffelt nach Alter zuweilen noch höher.

In entgrenzter Weise, der verallgemeinerten Erlaubnis der Demokratie d.i. tendenziell desexuiert, west hier die Falle sexueller Befreiung fort, deren Protagonisten sich befreit fühlen konnten auf Grundlage einer ideologisch abgesicherten ständigen Verfügbarkeit weiblicher Körper, die keine Komplikationen machen. Zudem ist die Realisierung der Universalität der Äquivalenz gleichbedeutend mit Totalisierung der Wertform, Minderung der Knappheit, gleichzeitig Ausweitung der Konkurrenz, d. h. nicht »alle mit allen«, sondern »jede mit jeder«, also auch »gegen jede«. Die Liberalisierung ist keine Befreiung individuell/subindividueller Differenz, sondern ihre wertförmige Normierung. Somit einerseits Anhalten der ungleichen Verteilung von Produktionsmitteln (->Ausbeutung) andererseits verallgemeinerte Erhöhung des Produktivitätszwangs. Die Ideologie des work-out nennt diese Tendenz beim Namen.

Liberalisierung der Oekonomie ist also Abschaffung ihrer Begrenzungen, nicht bereits Abschaffung der Oekonomie, um die es geht. Gesucht wird ein Modus von Vergesellschaftung, der weder der (unterkonsumptiv-)krisenhafte des Single-Marktes ist, noch der des Paars, des Ehevertrags, Handelsabkommen auf Lebensabschnittszeit. Weder protokapitalistische Oekonomie allgemeiner Konkurrenz also, noch sozialistische, Planwirtschaft, die die Armut (eine und nur eine Ware Anziehungskraft für jede[n?]) für die Ewigkeit verwaltet. So gestellt, springt die Lösung des Problems unmittelbar ins Auge: Gesucht wird Communismus.

2. Party

Die (polysex) Party ist Teil der »wirklichen Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt« (Marx/Engels 3, 35), wenn sie weder Zirkulation ist für spätere Konsumtion, Mittel für den Zweck der Zwei, noch autistischer Selbstzweck, isoliertes Vergnügen an der Aufhebung der Grenzen nüchterner Alltagsbekanntschaft. Wenn sie die Flirtinstrumentalität mit Abschleppzweck der Singlepartys ebenso überschreitet wie die genitale Reduktion der Körper, den narzisstischen Bodycount (Indifferenz bloßer Zahl: I fucked twelve tonight) der Sexpartys. Sie forciert die Tendenz fortschreitender Oekonomisierung wie sie in Richtung derer Aufhebung tendiert, wenn sie in der Universalität endloser Differenz, die die Körper einander als fremde nahe bringt, das Potenzial veränderter Vergesellschaftung ergreift. Universalität endloser Differenz, in der paradoxerweise die Trennung auf der Seite der Universalität angesiedelt ist, der Gleichheit der Wertvergesellschaftung (gleich-Wertigkeit), die >nachträglich< die voneinander Getrennten vergleichbar macht. Gleich sind die Körper, insofern sie alle der Herrschaft desselben Wertgesetzes unterworfen sind. Ungleich, insofern sie diese Herrschaft ungleich hart trifft. Erst an der einen Norm gemessen, werden sie als Mehr und Minder quantifizierbar, universell hierarchisierbar. Erst das Schönheitsregime bringt die Hässlichen hervor und mit ihnen die alle ergreifende Angst: übrig zu bleiben.

3. Liebe

Im Kontrast hierzu tritt das emanzipatorische Moment der Liebe hervor, welches besteht in ihrer tendenziell entwertenden/devaluierenden Funktion. Zu sehen an der in fester Beziehung einsetzenden Verwahrlosung in folge (beidseitiger) appellativer Arbeitszeitreduzierung. Deutlicher noch daran, dass innerhalb von RZB auf die Frage »findest du mich schön?« die Antwort »ja, weil ich dich liebe« folgt, was bekanntlich keine Antwort auf die Frage ist, sondern Eingeständnis des Verlusts von Urteilskraft. Als wäre Schönheit Privatanschauung und nicht objektiv gesellschaftliche Kategorie zur Klassifikation der Körper, d. i. Herrschaft. Die Illusion, es könne hierin auch nur ein Jota subjektives Empfinden eingehen, ist die Verblendung der Liebenden, die zu retten ist.

Und gerettet werden kann nur, indem die Notwendigkeit dieser Ideologie sistiert wird. In sexueller Sehn-Sucht, libidinöser Bedürftigkeit, Fetisch Liebe kurz: Mangel (Knappheit) artikuliert sich lediglich spezifische soziale Organisation, die at the core kapitalistischer Vergesellschaftung liegt. Monadologie der Ware. Einsamkeit der Anziehungskraft, der Attraktion im Feld struktureller Repulsion. Das ist was nervt. Wie der Hunger beim Essen die Entfaltung der Geschmackssinne blockiert, so der grundlegende Mangel, der sich als verdinglichte also negative Abhängigkeit äußert, die Entfaltung der Lust. Bekanntlich gilt: L'amour est l'en-

fant de la liberté [die Liebe ist die Tochter der Freiheit]. Das lässt sich jetzt anders aufschlüsseln: Freiheit, die als positive nur kollektiv, nur kommunistisch zu haben ist, macht Liebe als notwendige, als fetischhaften Ausdruck der Unfreiheit überflüssig, genauer: hebt sie auf.

4. Partnerin, Single. Freundin

Das heißt die Entscheidung zurückzuweisen zwischen Freiheit (der Zirkulation) und Sicherheit (garantierter und garantiert beschränkter Konsumtion). Das heißt die Struktur zu fokussieren, die beide Pole dieser ausschließenden Entscheidung (inklusive der reformistischen Option »offene Beziehung«) einschließt, sie als binäre Alternative konstituiert. Die Sphäre des Austauschprozesses ist hierfür zu verlassen. Paar und Single erscheinen dann als zwei Seiten einer hierarchischen Dualität, die wie jede Dichotomie – natürlich – zu dekonstruieren ist. Das Singlesein als Abwesenheit der Paarbeziehung, als ihre temporäre Unterbrechung, die keine Alternative zulässt. Was übersieht, dass das Gegenteil von eingesperrt nicht notwendig ausgesperrt lautet, dass keine einsame Eins sein muss, wer nicht Teil einer zweisamen Zwei ist. Was übersieht, dass die Freundin nicht notwendig die Partnerin ist. Neither girlnor boy-friend, just friend, friends. Sie sind das unsichtbare Dritte, die Leerstelle innerhalb der Dichotomie Single-Partnerin. Selbst Teil sexueller Oekonomie als Gesamtprozess der Reproduktion (Produktion, Zirkulation, Konsumtion), wenngleich deartikulierter, verschleierter. Wie die Frau die Arbeitskraft des Mannes reproduziert, so die Freundin diejenige der Frau. Es ist der Diskurs weiblicher Freundschaft, Supervision für die Beziehungsarbeit verrichtende Beziehungsarbeiterin, der die RZB stützt. »Wie läufts?«, »Habt ihr noch Streit?«, »Wie geht es ihm?« Beständiges unentgeltliches Beratungsgespräch. Heterosexualität und damit Zweigeschlechtlichkeit vorrausgesetzt nach folgender Regel: Meistens von Frau zu Frau, häufig von Mann zu Frau, manchmal von Frau zu Mann, von Mann zu Mann fast nie. Dabei kann die Freundin durchaus auch der beste Freund sein, der prototypisch unglücklich verliebt bei jedem nächsten Korb, Beziehungskrach, hoffnungsvoll helfend herbeieilt, in aller Regel leer ausgeht oder nach einer schließlich gewährten Beziehungsprobefrist auf Mitleidsbasis endgültig abgesetzt wird. Eine Rolle, die auch von einem Mädchen gespielt werden kann, solange das Lesbierinnentum nicht offiziell wird. Weswegen es für die metropolitane Partnerin nicht nur schick, sondern auch funktional ist, die Stelle direkt mit einem besten schwulen Freund zu besetzen.

Anyway, wie viele Mädchen haben es einander geschworen: dass ihre Freundschaft mehr bedeute als irgendeine Liebschaft, sich durch keinen dahergelaufenen Mann mehr erschüttern lassen werde? Meist gerade nach der Trennung von solchem. Und bis zur nächsten Bekanntschaft mit solchem. Vielleicht hat es das auf der anderen Seite auch gegeben, bei den Jungs, wie das früher hieß, zumindest dort, wo ein Rest von Zärtlichkeit gestattet war. Es waren wohlfeile Versprechen. Sie wurden so häufig gebrochen wie gegeben. Lange gehalten haben sie nie. Dennoch wurde an sie geglaubt. Eine lange Geschichte gebrochener Herzen, weniger glamourös als die der offiziellen Teenagerbiographie. Aber die Geschichte der nachhaltigeren Verletzung; ein anhaltendes Misstrauen gegenüber der Freundschaft konstituiert sie. Und eben darum bleibt sie lebendig. Das Versprechen wurde gegeben; immer noch uneingelöst harrt es seiner Realisierung. Wäre es nicht Zeit, das Versprechen

zu erneuern? Nicht mit derselben messianischen Kraft wie damals versteht sich und ohne blindes Vertrauen. Aber die einfache Bitte würde ja reichen: Lass es uns noch mal versuchen. Diesmal enttäuschen wir uns nicht. Ich verspreche es.

5. Weiter

Und wenn die Bitte nicht reicht? Dann bedarf es anderer Mittel. Alle Romanzen stehen still, wenn dein zarter Arm es will. Wie die italienischen Reproarbeiterinnen den Haushaltsstreik (Reprostreik auf allen Ebenen - Sex/Kinder/Haushalt-Machen) erwogen, so erscheint auch jetzt der Freundinnenschafts-Streik als Option. Aber andersrum. »Die Kritik an der RZB muss da ansetzen, wo sie selbst auch ansetzt, an unzulänglichen Freundschaftskonzeptionen« (fremdgenese 2005). Es ist die Schwäche der Freundschaft selbst, die die RZB erst ermöglicht, indem sie sie nötig macht. Deswegen nicht streiken, nicht zurückziehen, sondern ausweiten, die Freundschaft durchaus auch normativ gegenüber der Partnerschaft privilegieren, die realen Tendenzen in diese Richtung weiter forcieren. Dabei ist die einfachste Technik der Ausdehnung, jene in der RZB erlernten und auf sie beschränkten Verhaltensweisen auszuweiten, die zu ihren bekannten unangenehmen Eigenschaften gehören: Beleidigt spielen/sein, sich anstellen, schmollen, zicken, Ansprüche stellen, kurz: der Szene eine Szene machen. All das was in reality »romantische« Beziehung von »rationaler« trennt (und was bereits angelegt ist im Modell Weibliche Freundschaft). Psychos veröffentlichen also. Wem das zu viel wird zieht sich zurück – zurück in die RZB, wo der wahre Terror der Intimität beginnt. Weiter. Verallgemeinerte Verantwortung, in der alle auch darauf achten, dass niemand abkackt. Nach Hause gehen zu dritt, viert, n-t. Restlos. Und wer sagt überhaupt, dass die Nacht irgendwann zu enden hat. Regelmäßige sleep-over – unter der Woche. Weiter. Beredte Offenheit, übergangsweise Verschwiegenheit, der es bedarf für die Sicherheit sich fallen zu lassen in dieses vielknotige Netz. Auch von hier lassen sich noch andere Einblicke gewinnen, wenig steht emanzipatorischer Theorie weniger als Monologie. Weiter. Mit der besten Freundin schlafen (have sex with your best friend). Und auch nüchtern. Im konsumtiven Austausch: Entwertung genitaler Währung and so on. Weiter. Gemeinsames Baden. Solange es Sonntage gibt: Institutionalisierung des ganztäglichen TV-Kuschelns in Unterwäsche. Größere Betten.

Winzige Bewegungen in Richtung anderer Vergesellschaftung, die Umwälzung aller materiellen Reproduktionsbedingungen bedingt oder nach sich ziehen müssen, usw. Weder Scholle/Familie noch Atom/Gen. Kollektivität auf erweiterter Stufenleiter, nicht als umfassender Kreis also, eher als Netz, Vielheit ineinander geschobener, proklamiert offener Ringe. Und nicht die Sicherheit prästabilierter Harmonie, die – bis dass der Tod uns scheidet – die Zukunft erlischen lässt. Still im Hintergrund schlummert hier die Gefahr repressiver Vergemeinschaftung. Da hilft auch kein Jammern es sei diesmal ganz anders gemeint. Stattdessen: die Ohren spitzen für dieses selige Schnarchen, darauf achten, dass es nicht plötzlich erstirbt und die Bestie erwacht. Vor allem also to keep in mind bei der magischen Formel knarzig-flirrender Freundschaftskontexte (vgl. Hörbe 99), dass die Freundinnenschaft nicht nur flirrend ist, sondern auch knarzig. Dann kann sie sein die freie Assoziation, die durch keine vorgehende Konstitution begrenzt wird, keine mögliche Verbindung aller möglichen Körper ausschließt. Allseitige Austauschbarkeit ist ihre Voraussetzung, die sie überwindet. Hier die mit Recht beerdigte Teleologie wieder ausgraben, denn die Oekonomisierung ist die schwere Artillerie, die die Idiotie der Heterosexualität, Borniertheit der Zweigeschlechtlichkeit and so on hinwegfegt, alles Ständische und Stehende verdampft. In ihr existiert die Lust nicht mehr nur innerhalb der engen Beschränkungen des Geschlechts, der Farbe, wenn auch noch innerhalb jener von Schönheit/Gesundheit, Genitalität. Dann: Wo der Markt verüberflüssigt wird, die normative Währung entwertet, beginnt Communismus, polysexuell.

Bini Adamczak

***.notes:**

1__: Cissexualität – das Gegenteil von Transsexualität, statt (lat.) Jenseitigkeit also Diesseitigkeit, profane.

2__: Der sexuellen Oekonomie entspricht bestimmte Psycho-Oekonomie. Sublimation, Substitution, die im Widerholungszwang die chronisch frei gewordene Stelle von Mutter, Vater, Pama, Mapa neu zu besetzen sucht, funktioniert nach der Logik geschlechtlicher Äquivalenz. Das Homosexualitätstabu behindert freies Fluktuieren der Wertausdrücke, Körper als Träger sexuellen Werts.

3__: Von diesem ehemaligen lesbischen Bruch mit den im Dienste des männlichen Blicks stehenden weiblichen Schönheitsidealen ist in l-word freilich kaum noch etwas zu sehen. Allerdings ist diese Kritik in der Serie präsent, weswegen sie in der zweiten Staffel den männlichen Voyeur selbstreflexiv mitrepräsentiert und sich dann in Folge 3.03 »lobster« vor dem Blick der nicht-bourgeoisen Butch vom Land selbst dekonstruiert.

4__: Maschinerie kapitalistischen Typs ist angeeignete tote Arbeit. Dies trifft auf die sexuelle Oekonomie regierende Norm nicht zu, wie es dort überhaupt auch keine Formverwandlung/Metarmorphose, Reproduktion welcher Stufenleiter auch immer im Kreislauf gibt, also auch kein Kapital.

5__: Streng genommen ist der Begriff Zirkulation hier falsch, da Zirkulation im Gegensatz zu Austausch nur unter der Bedingung von Geld existiert. Streng genommen.

6__: Schwule Oekonomie ist die sexuelle Oekonomie mit der höchsten Zirkulationsgeschwindigkeit. Schön zu sehen etwa an der GB-, mehr noch an der US-Serie Queer as Folks, wo zudem im vorgestellten Freundeskreis sexueller Wert beinahe unmittelbar in sozialen übersetzt wird.

7__: Dieses Herzstück der Theorie hat sich Zwi Schritkopcher ausgedacht.

***.ref:**

borderline 2004: Mein Gesicht, dein Spiegel. Einsamkeit im Kapitalismus, in: *sinistramagazine*, http://www.copyriot.com/sinistra/ magazine/sin04/spiegel.html

fremdgenese 2005: Die romantische Zweierbeziehung. Beleuchtung einer trotzigen linken Praxis, in: *sinistramagazine*. http://www.copyriot.com/sinistra/magazine/sin05/rzb.html

Goux, Jean-Joseph 1975: Freud, Marx. Oekonomie und Symbolik, Frankfurt-Berlin-Wien

Hörbe, Kim Hannah (t.a.f.k.a. Hörbe, Wolfgang)/**Mecha, Monika** 1999: Trans Queerrr Express *(you make me) feel like ...*, in: *diskus* 3/99, http://www.copyriot.com/diskus/3_99/5.htm

Irigaray, Luce 1979: Das Geschlecht, das nicht eins ist, Berlin

Marx/Engels 3: Die deutsche Ideologie, MEW 3

Marx/Engels 4: Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 3

Marx, Karl 19: Kritik des Gothaer Programms, MEW 19

Marx, Karl 23: Das Kapital Bd. I, MEW 23

Begehrtes Ich.

Zum Verhältnis begehrlicher Beziehungsweisen.

Identität. Begehren. Beziehungen.

Identität in Begehren in Beziehungen.
Begehren aus Identität in Beziehungen.
Beziehungen aus Identität in Begehren.
Identität aus Begehren in Beziehungen.
Begehren aus Beziehungen in Identität.
Beziehungen aus Begehren in Identität.

Identigehrungen. Begehntiziehungen. Beziehdentigehren.

Identität, Begehren. Zwei ungleiche Gestalten in sich kontinuierlich über rhythmisch wiederkehrende Rückschläge hinwegsetzenden Stabilisierungsprozessen; in Beziehungen.

Geläufige Vorstellungen von Begehren, die in unzähligen Romanen, Filmen, Talkshows und Reality Soaps immer wieder lustvoll durchgekaut werden, charakterisieren es als eine ungestüme Kraft von nebulöser Herkunft, die die Einzelne erfasst und gegen ihren Willen in einer Woge mitreißt und sie Dinge tun lässt, von denen sie »bei Verstand« himmelweiten Abstand halten würde. Das Begehren wird dabei entworfen als eine unberechenbare, bedrohliche Macht gegenüber der kühlen, vernünftigen Ratio, die scheinbar aus dem Nichts *aus den Menschen heraus* bricht, oder die in dem Menschen schon lange schlummerte, bis sie plötzlich durch ein erregendes (oder scheinbar ganz unbedeutendes?) Ereignis *entfesselt* wurde.

Auch in der so genannten Linken wird Begehren oft als das Ursprüngliche, Eigentliche, oder auch: das Gute verherrlicht, das – endlich aus der (staats-)bürgerlichen Zwangsjacke befreit und hedonistisch und zwanglos in der Szene praktiziert – mit der Emanzipation von bürgerlichen Moralvorstellungen auch den gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang gleich mit erledigt. Oder es wird auch gern, in einer irgendwie verwandten Variante, asketisch verneint und hinter Mauern von Rationalisierungen als wollüstige Unnötigkeit verachtet.

Identität scheint damit erst einmal nichts zu tun zu haben. Allgemein mainstreamig ist klar, dass jede lernen muss, ihre Identität mit ihrem Leben einigermaßen in Einklang zu bringen. Und der Linken ist klar, dass Identität ein tiefschürfendes Problemfeld auftut, woraufhin sich möglichst störrisch in möglichst kleine Gruppen gespalten wird, um ja nicht zur identitären Parteigenossin zu verkommen, die beim Marsch hinterm Führer die Durchstreichung ihrer selbst vollzieht. Ihrer selbst? Das soll also um jeden Preis gerettet werden – das Selbst? Ihre Individualität? Etwa auch ihre Identität?

Was die Szenerie in genau entgegengesetztem Licht erscheinen lässt: Ist es dann nicht vielmehr identitäre Politik einzelner (Fraktionen), die das Motiv der Spaltung forciert, weil sie mit Abweichungen vom kollektiven Imaginären einfach nicht mehr klarkommt?

Der Blick auf die affektiv hoch aufgeladenen und zutiefst emotional ausgetragenen Spaltungsprozesse reicht aus, um die Verbindung zum Begehren aufscheinen zu sehen. Wer begehrt, wo dazuzugehören? Wer möchte hingegen nicht, dass diese und jene Position oder Person in diesem und jenem Kontext zu dominant wird? Wer beansprucht überhaupt eine extraordinäre, eine dominante oder eine oppositionelle Position, mit der sie sich identifizieren kann, möchte, muss, etc.? Und mit der sie auch identifiziert zu werden begehrt... Wie werden (Freundschafts-)Beziehungen davon strapaziert, stabilisiert oder überhaupt geformt, wo entstehen strategische Bündnisse und wo Freundschaftsseilschaften, die sich gegen wen oder was richten?

Dabei scheint die Verfangenheit der Einzelnen in die Identitäts- und Begehrensgefüge von Beziehungen auch einer reflektierten solidarischen Verbundenheit oft gehörig den Weg zu verstellen.

Einfach alles ganz anders machen?

Dass dies eine aufreizend verstiegene und oft probierte wie auch oft gescheiterte, wenn auch unzweifelhaft charmante Idee ist, möchte ich zu zeigen versuchen. Zwar lassen sich zum bisherigen Scheitern oder Gelingen solcher Ideen keine vollständigen Aussagen treffen, da die institutionelle Verfasstheit der Gesellschaft dafür Sorge trägt, dass die Geschichtsschreibung zur Erfolgsgeschichte des Bestehenden mutiert, aber dennoch und vielleicht zum Teil deswegen wiederholen sich Konflikte und Problemlagen seit Jahren mit geradezu unverschämter Hartnäckigkeit.

Gleichzeitig möchte ich aber jener Sehnsucht nachstellen, die in dem naiven Wunsch, »alles einfach ganz anders und damit besser zu machen« liegt und in einer theoretische Begrifflichkeiten wie konkrete (Alltags-)Praxis reflektierenden Auseinandersetzung ein widerständiges Potential im Verhältnis von Begehren und Identität auszumachen versuchen. Dabei geht es mir darum, den Produktionszusammenhängen von Identität und Begehren bis in die Beziehungen hinein nachzuschleichen, um eine Anknüpfungsebene zu finden, von wo aus sie sich konstituieren, stetig reproduzieren – und um darauf der hoffnungsvollen Vision eines phantastischen Begehrens hinterher zu rennen, welches sich wild phantasierend, psychotisch halluzinierend und analytisch reflektierend neu erfindet und sich damit materialisierend der Möglichkeit der Veränderung nähert.

Die Einbettung der Diskussion in den Beziehungskontext erfolgt aus der Anerkennung der Beziehungen als Aushandlungsort manifester wie latenter Lebensentwürfe. Wobei unter dem Begriff der Beziehung niemals nur RZBs gemeint sind, sondern alle die Beziehungen, in denen die Beziehungspartnerinnen sich ineinander einzuweihen bereit und gewillt sind, in denen Gebundenheiten und Freiheiten ausgehandelt werden.

Die Bewegung der Diskussion setzt sodann an den Verfilzungen der beiden zentralen Kategorien an, erlaubt sich darauf folgend einen Schlenker über begriffliche Diskussionen einer jeden Kategorie, um sie in einem weiteren Schritt, ergänzt um die Wahrnehmung ihrer Produktionszusammenhänge, in ein klareres Verhältnis setzen zu können.

Verbindungen, Verflechtungen: who is who?

Auf der Suche nach den Verflechtungen des Begehrens mit der Identität fällt zunächst auf, dass Begehren in der Konstitution von Identität in nervtötender Permanenz stetig auch als eine energetische Kraft auftritt, die einen vereindeutigenden (Idenitätsfindungs-)Prozess voranstößt. Dabei schält sich eben das als Identität heraus, was durchgelassen, erwünscht, begehrt ist. Dieser Vorgang ist jedoch nicht loszulösen von den Verformungen, die ein jeder Sozialisationsprozess im Bestehenden mit sich bringt; wird schließlich auch hier immer nur das »erlaubte« Begehrenswerte durchgelassen und stetig einer strengen Zensur unterworfen, während das Verpönte nach Kräften und Möglichkeiten fein säuberlich unter Verschluss gehalten wird. Jenem Verpönten, welchem seine gesellschaftliche Daseinsberechtigung entzogen wurde, bleibt schließlich nur noch ein Weg, sich zu rächen und dem imperativen Drängen des Unbewussten in der (Ver)Schaffung einer Ersatzbefriedigung durch einen neurotischen Kanal nachzugeben. Der Zwang, sich als Subjekt in die gesellschaftliche Umgebung einzuschmiegen, dabei gesellschaftlich *produktives* Subjekt zu werden, und damit die eigene Wunsch- und Begehrensökonomie in die Einheit eines kollektiven Subjekts (das herrschende oder auch das revolutionäre) einzupassen, bewirkt also mindestens zweierlei. In einem vereindeutigenden Sozialisationsprozess wird Erwünschtes produktiv gemacht und geht in die Form einer Identität ein, die gleichzeitig aber von den Brüchen gekennzeichnet ist, die in ihrem Entstehungsprozess notwendig vollzogen wurden und die sich eben gleichermaßen in der Identität des Subjektes manifestiert haben.

Eine solch brüchige und von den Wechselwirkungen des Begehrens durchzogene Identität wird vom Begehren aber gleichzeitig stabilisiert und gefestigt: Identität ist begehrt – und (nicht für alle immer, aber mit dem Erwachsenwerden für eine gewisse Zeit) begehrbar. Zu wissen, *was* und, in Beziehungen: *wen* genau ich eigentlich begehre, erleichtert den Einklang meines Lebens mit der Lebenswelt ungemein. Ebenso, wie es so unglaublich praktisch ist, zu wissen, wie ich selbst *sein* möchte. Wie ich sein will, um dann z. B. auch wieder begehrbar zu sein, begehrt zu werden – und das nicht von irgendjemand, sondern ich kann ziemlich genau wissen und mit meinem Konstrukt von Identität mitbestimmen, von *wem* genau. Solche Ideologie muss zwar immer illusionär davon abstrahieren, dass innerhalb der Gesellschaft niemand alleine darüber bestimmen darf oder auch nur könnte, wer sie sein möchte und welches Konstrukt von Identität sie sich zulegt – sie ist aber durch die Subjekte hindurch als produktive Bewegung zu lesen und anzuerkennen.

Um schließlich den Rahmen zu ermessen, innerhalb dessen der erlaubte Spielraum für Identität und Begehren liegt, der nur um den Preis bestenfalls des Aberwitzes, vermutlich aber eher um den der Idiotie verlassen werden kann, kommt dem Rückzugsraum Beziehung noch einmal eine besondere Bedeutung zu.

So schwingt sich Identität in intersubjektiven Beziehungen gar zu dem kolossalen Posten auf, der die Macht inne hat, ein Begehren zu bestätigen oder zu verneinen – anders gesagt: Zu einer mehr oder minder eindeutig konstruierten Person gehört jeweils eine mehr oder minder eindeutig bestimmte und für diese Subjektposition angemessene Begehrensform. Diese wird selbstverständlich von ihr erwartet und das zu weit vom breiten Trampelpfad Abweichende als unstimmig wahrgenommen. Ein gängiges Begehren, z.B. in die geliebte Person wo auch immer einzudringen, ist nur der einen Hälfte der gesellschaftlichen Subjekte (ich ziehe hier absichtlich keine *eindeutige* Grenze entlang der Geschlechterlinien, auch wenn diese unverkennbar eine nicht zu leugnende Rolle spielen) grundsätzlich zugestanden und das auch nur in genau definiertem Beziehungsrahmen – alle anderen müssen sich so etwas – so sie es denn begehren – erkämpfen, erbeten oder eben darauf verzichten. Ebenso, wie es sich für intellektuelle Linke kaum gehört, sich auf eine Zukunft als Haus*frau* und Mutter (wenn überhaupt, dann am ehesten noch als Haus*mann* und Vater) im Einfamilienhaus oder auf angehäuftes Privateigentum (ausgenommen der schwer fetischisierten Büchersammlung) zu freuen.

Indessen ist hingegen sehr erwünscht, neben vielen Geschlechtern auch ungewöhnliche Lebensformen sowie nicht-hegemoniale Sexualpraktiken zu begehren (die allerdings trotzdem soweit hegemonial sein müssen, als auch sie – hoffentlich! – durch moralische Imperative – kein Sex mit Kindern – eingegrenzt sind). Mit im Päckchen: Karriere zwar selbstverständlich und verbissen verfolgen, das aber bloß niemals öffentlich zugeben. Übrigens: An dieser Stelle geht es mir allein darum, zu zeigen, wie klar die Grenzen des Begehrens umrissen sind, die einer Person mit der ihr zugehörigen Identität zugestanden werden. Also *nicht* um eine Bewertung des in unterschiedlichen Kontexten Erwünschten oder zu Vermeidenden.

Im Kontext dessen, was als wünschenswert zu fördern und was als peinlich zu verwerfen gilt, wird dann aber schließlich auch die Bedeutung des Begehrens als einer zu investierenden Arbeit an einer ganz bestimmten Identität deutlich – eine Tat-Sache, die ihren prächtigen Anteil an der Beständigkeit der kapitalistischen Gesellschaftsformation nur schlecht verheimlichen kann.

Ist Begehren demnach so strukturiert, dass es beharrlich auf Eindeutigkeit bzw. eindeutige Identität drängt? Dass es also selber irgendwie identitär ist??

Die Frage an sich wirkt merkwürdig und spiegelt die Zerrissenheit des Begehrens, das sich vielleicht besser als dynamische Kraft oder Energie denn als griffiges Element beschreiben lässt. Doch auch in der Fassung bliebe dennoch die Frage, ob diese dynamische Kraft denn immer schon konformistisch eingehegt ist.

Klar kann Begehren identitär sein; es ist ja in der bestehenden Gesellschaft auch eher anzunehmen, dass jegliches Begehren mindestens große identitäre Anteile hat, so es sich nicht sowieso gleich vertraulich in den vorgegebenen Konsens einschmiegt. Dennoch: Es ist zumindest vorstellbar, dass das nicht immer so sein muss. Seine mittelbare Unbestimmtheit und Formlosigkeit wäre so Gefahr und energetische Kraft, sein revolutionäres Potential zugleich. Ein Potential, das übrigens Identität auch verweigern könnte: Wenn sich das Begehren als eine Triebkraft sui generis verstehen lässt, die sich mit der Irreduzibilität von Triebbefriedigung und Wunsch-

erfüllung gleichsam ironisch oder tragisch abfinden muss, ist das Begehren durch *strukturellen Mangel charakterisiert* und dadurch in letzter Konsequenz ziellos.

Folglich kann es *sowohl* systemstabilisierend einfunktionalisiert werden, indem es auf den Fluchtpunkt »mein Haus, mein Auto, meine Frau« ausgerichtet wird *als auch* als Stachel der Widerständigkeit gegen eine Lebenswelt, die Befriedigung in immer wieder gleichen wiederkehrenden Schleifen wiederholt, die Wunscherfüllung aber stets verwehrt, emanzipatorisch wirken und zur lebendigen Kritik werden.

Identity – it's me, darling!

Die Problematisierung eindeutiger Identität(-spolitiken) wurde zwar auch schon lange vor Butler gedacht, jedoch wurde sie durch Butlers radikale diskursive Intervention von einer Position aus der Bewegung heraus auf vorher noch nie so breiter Grundlage diskutiert.

Dem Problem der performativen Hervorbringung von Identität kann ihrer Analyse zufolge durch performative Irritation begegnet werden, durch falsches Zitieren, das perspektivisch irgendwann mal in der Aufhebung von eindeutigen (Geschlechts-)Identitäten mündet. Diese Strategie bricht sich allerdings am Problem der Unsichtbarwerdung der in langjährigen Interaktions- sowie Sozialisationsprozessen gesellschaftlich *produzierten* Ungleichheiten, die zum Teil an den sich selbst reproduzierenden Geschlechterlinien entlang laufen und ungleich den bewussten, politischen Auseinandersetzungen mit gesellschaftlichen Konstrukten der Eindeutigkeit schon mit der Subjektwerdung beginnen, also lange bevor sich überhaupt eine Ahnung davon regt, dass es gesellschaftliche oder überhaupt Konstrukte geben könnte.

Eine mögliche darauf aufbauend veränderte politische Praxis, die die Unsichtbarwerdung gesellschaftlich produzierter Ungleichheiten wiederum markiert, birgt allerdings schon wieder die nächste Problemlage: dass in der eindringlichen Anrufung der als gesellschaftlich hergestellt markierten Differenzen der heterosexistische Diskurs mitsamt den ihm eigenen produktiven Kräften erst wieder reproduziert werden kann. Das Problem wird also mitnichten gelöst, sondern erweitert sich um die Frage, ob Identität und mit ihr das Individuum doch eine notwendige(?) Rolle auf dem Weg in die Veränderung spielen könnte, wenn ja, welche, oder ob es sich um ein gänzlich zu verwerfendes und in seinem Fundament dem Bestehenden verhaftetes Phänomen handelt.

Um sich nun also diesem mephistophelischen Thema der Identität noch einmal von einer anderen Seite zu nähern und es vielleicht differenzierter kritisieren zu können (und um über oft geführte Essentialismus- vs. Antiessentialismus-Debatten hinauszugehen), darf allerdings nicht einfach nur an dem Phänomen Identität, sozusagen dem Symptom angesetzt werden, sondern muss vielmehr bedacht werden, dass die Zurichtung einer bestimmten Identität auf langjährige Sozialisations- und Interaktionsprozesse – *in Beziehungen!!, die mithin Gesellschaft vermitteln* – zurückweist.

Verschiebt sich nun jedoch der Fokus der Analyse auf Sozialisations- und Interaktionsprozesse, um die Produktionszusammenhänge von Identität ins Auge zu fassen, so müssen innerhalb der Produktionsbedingungen die schon skizzierten Verflechtungen der Identität mit dem Begehren zentral in die Analyse mit aufgenommen werden. Denn wenn von den wechselseitigen Beeinflussungen ausgegangen wird, wäre es unglaubwürdig, sie dann aber analytisch in ihren Entstehungszusammenhängen trennen zu wollen.

Desired, desiring, desire – I want you to be mine ...

Auch der Begriff des Begehrens ist kontrovers diskutiert worden und kann begrifflich an der Wegscheide von Affirmation und Revolution verortet werden.

Das Begehren wurde in langwierigen Debatten um eine den Kapitalismus überwindende *Bedarfs*wirtschaft noch streng nach dem Marxschen Postulat, dass das gierige und zur pseudobefriedigenden, stumpfsinnigen Warenakkumulation nötigende Begehren im Kapitalismus das Bedürfnis pervertiere, als kapitalismusinhärent und als dem Erhalt des Bestehenden verhafteten verworfen. Dagegen begehrten psychoanalytische Kritiker_innen auf, die das Begehren im Gegenteil als ein revolutionäres charakterisierten, welches im Kapitalismus autoritär unterdrückt werde. So würde dessen Befreiung subversive Kräfte entfesseln (Reich); ansonsten würde es unter den gesellschaftlichen Bedingungen der repressiven Entsublimierung zur durchsichtigen Farce seiner selbst und damit zum Herrschaftsinstrument (Marcuse), oder es zeichne sich im Kapitalismus gerade durch seine Nicht-Existenz aus, müsse erst erfunden werden und sei vor allem unter den Gegebenheiten des gegenwärtigen Geschlechterverhältnisses im Kapitalismus als »weibliches« zu charakterisieren (Irigaray). Der Begriff des Begehrens hat dabei, wie sich schon abzeichnet, eine Menge durchgemacht. Entscheidend ist oft die Differenzierung zwischen Bedürfnis und Begehren, die viele Theoretikerinnen in ihre Konzeption eingetragen haben.

Die Unterscheidung war bereits für Marx und Freud von solcher Bedeutung, dass dem Begriffspaar sowohl in der materialistischen Analyse der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse als auch in der Freudschen Analyse der – bürgerlichen – Subjektivität eine exponierte Stellung eingeräumt wurde: So fasst Marx das Begehren im Kapitalismus als ein kapitalistisches, welches von der konkreten Nützlichkeit des Gebrauchswertbegehrens – der unmittelbaren, deswegen aber nicht »ursprünglichen« Bedürfnisse der Menschen – abstrahiert. Da es im Kapitalismus einzig um das Profitmotiv bzw. die Verwertung geht, wird über den Tauschwert und somit über abstrakte Arbeit vom Bedürfnis in seiner konkreten Nützlichkeit abstrahiert; das Begehren aber richtet sich auf den Tausch.

Freud, der gar keinen expliziten Begriff des Begehrens formuliert, unterscheidet aber ähnlich zwischen Trieb*bedürfnis* und Trieb*wunsch*, aus deren Missverhältnis er den Stachel im Fleisch der faustischen Triebverfassung ausmacht: Der phantastische und daher nie erfüllbare Triebwunsch, der sich aus einer verlorenen

Erfahrung speist, steht in einem unabschließbaren Spannungsverhältnis zum Triebbedürfnis, das sich auf reale Objekte richtet und daher real zu befriedigen ist. Trotzdem haftet letzterem damit stets ein struktureller Mangel an, da es nie an das heranzuragen vermag, was sich im Triebwunsch als Phantasie formierte.

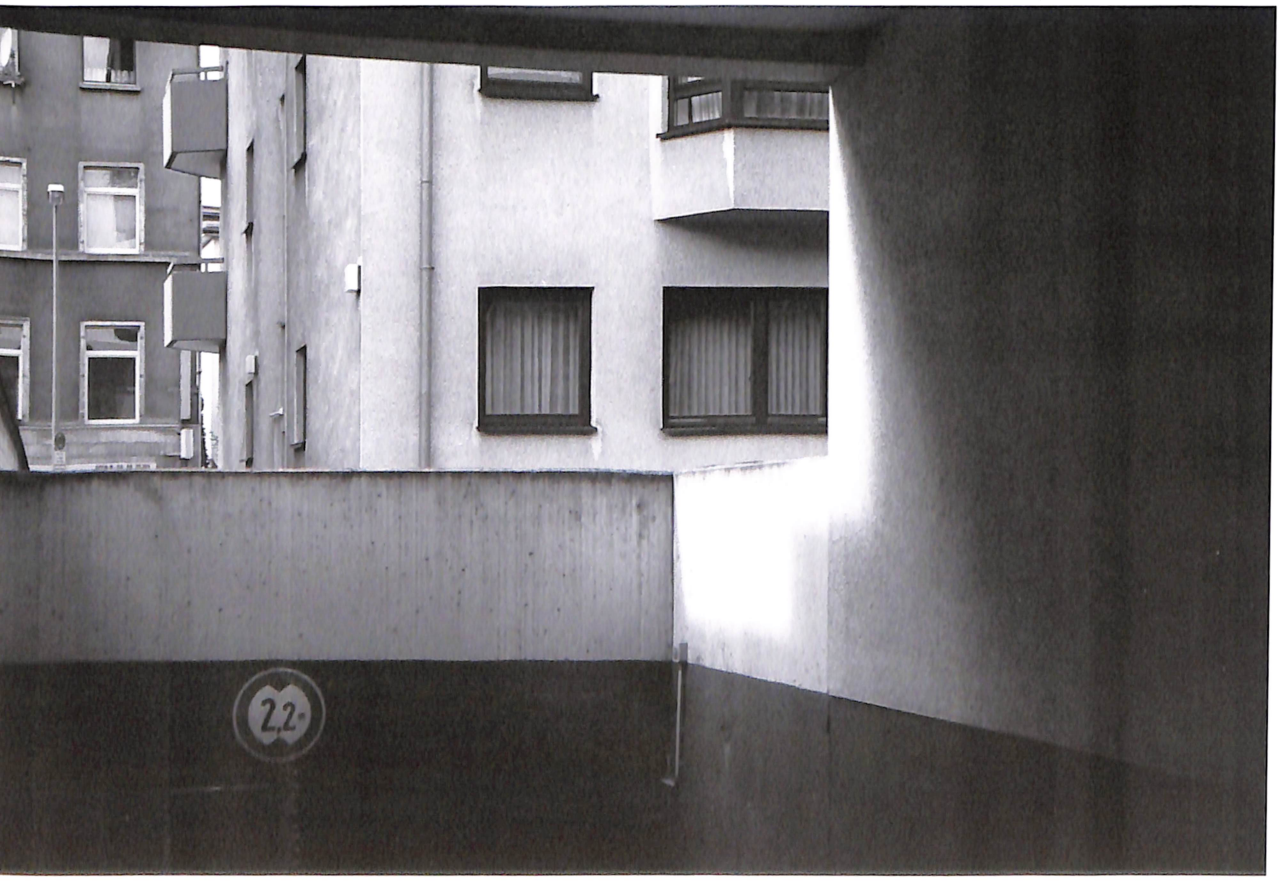
Erst in Lacans an Kojèves Hegel-Kommentar angelehnter Reinterpretation der Freudschen Trieblehre nimmt der Begriff des Begehrens[1] dann den Logenplatz innerhalb einer labyrinthischen Theoriearchitektonik ein. Das Subjekt *ist* jetzt Begehren in dessen verschiedenen Masken und Kostümierungen. Und entsprechend der Lacanschen Einteilung des psychoanalytischen Raums – in das Reale, das Imaginäre, das Symbolische – spielt es nun in jenen drei topischen Registern jeweils eine Hauptrolle: als Bedürfnis (besoin), Verlangen oder Anspruch (demande), und schließlich als désir – Triebkraft in der Sprachwelt, kulturelles Gesetz in der symbolischen Ordnung.

Eine explizit marxistische Prägung gewinnt der Begriff des Bedürfnisses erst wieder in der feministischen Kritik Irigarays, die ihre Kritik an den patriarchalisch geprägten psychoanalytischen Kategorien mit einer konsequent gedachten Analogie zur Marxschen Warenanalyse unterlegt. Der These folgend, dass der Frau im Kapitalismus der Status einer Ware zugeteilt wird, reartikuliert sie die Marxsche Idee des das Bedürfnis pervertierenden Begehrens, nun allerdings auf den Tausch von Frauen bezogen. Dem Begriff des Begehrens kommt eine besondere Dynamik zu, als Irigaray ihn als ein Produkt des männlich/weiblich-Dualismus der abendländischen Kultur versteht, als einen, der nur ein allein »männliches« bzw. »mänschliches« Begehren – nämlich Begehren als eine in die Aneignung von »Natur« investierte Arbeit – fassen kann, enttarnt. Das Begehren richtet sich also nicht auf das anzueignende Objekt, sondern auf den Tausch selber, der das bestehende gesellschaftliche System garantiert.

Damit ist die Frage nach dem Zusammenhang von Begehren und Geschlecht eröffnet; eine Frage, die sich nach Irigaray nicht von der bestehenden Gesellschaftsformation trennen lässt, wenn sie das asymmetrische Geschlechterverhältnis als ein integrales Moment der ebenfalls asymmetrischen kapitalistischen Ökonomie ausweist und dessen dualistisches Vergeschlechtlichungsprinzip als ein an (sowieso konstruierten) Geschlechtergrenzen konstruiertes kritisiert.

Ein *anderes*, kommunistisches, »weibliches« Begehren wäre dann gerade keines, das gegenteilig zum »männlichen« zu entwerfen wäre, sondern vielmehr eines, das »die Frauen« befähigen würde, sich aus ihrem Objektstatus zu befreien. Sich von einem »eigenen« Status »den Männern« gegenüber behaupten zu können, ist also keineswegs das letzte Ziel der Anstrengung: viel weiter reichend lockt ein Begehren, welches die gesamte Subjekt-Objekt-Dichotomie sprengen würde – braucht doch das Subjekt immer ein Objekt, dem gegenüber es sich als Subjekt zu konstituieren vermag. Die Vision eines wahrhaft revolutionären Begehrens, das stärker in seinem Verhältnis zu Gesellschaft Bedeutung erlangt, schimmert auf.

Nicht auszusparen ist allerdings auch die Neubesetzung des Begriffs des Begehrens durch Deleuze/Guattari, die in ihren Gefügen des Begehrens ein gemeinsames, allumfassendes Funktionieren einer Gesellschaftsformation sehen und damit ein völlig neues Bild von Begehren zeichnen.



Die Vision eines reißenden revolutionären Stroms, in den die Gefüge des Begehrens sich verwandeln könnten, wenn sich die Fluchtlinien, an denen entlang das bestehende gesellschaftliche Feld flieht, auf die Revolution ausrichten würden, ist unbezweifelbar aufregend, jedoch erledigt sie – indem sie die Subjekte für nichtexistent erklärt – gleich die Möglichkeit mit, die Individuen in ihrer brüchigen Konsistenz ernst zu nehmen und an ihrer innerlichen Beschaffenheit anzusetzen, um dem kategorischen Imperativ zu folgen, dass Auschwitz sich niemals wiederholen dürfe.[2]

Das Problem besteht m. E. trotz der Attraktivität des Begehrens als einer unbedingt verändernden Kraft darin, dass das gesellschaftliche *Gewordensein* der Einzelnen in seiner Prozesshaftigkeit aus dem Blick geraten ist und damit auch die Möglichkeiten, sich in irgendeiner Weise zu Gesellschaft zu verhalten. Gewordensein bestimmt nicht in dem Sinne, dass es einen ursprünglichen Entwurf von Subjektivität jemals gegeben habe, der dann in einer Gesellschaft anders *geworden* oder verformt worden sei, sondern vielmehr in dem, dass der Prozess der Einschreibung bzw. der Konstitution aus dem Blick geraten und das Moment der permanenten Rekonstituierung verloren gegangen sind. Diese sich bewusst zu machen halte ich aber unbedingt für eine Voraussetzung für die Umwälzung des Bestehenden.

Deswegen möchte ich – die Vision des reißenden Revolutionsstroms nicht vergessend – mich noch einmal den Entstehungsprozessen von dem widmen, wovon Deleuze/Guattari sich längst verabschiedet haben, und zu dem Vorhaben zurückkehren, das Verhältnis von Identität und Begehren nach einem Potential der Widerständigkeit zu durchforsten.

Zur Konstitution von Identität und Begehren in Beziehungen

Das bisher nicht getoppte Instrument zur Erschließung der subjektiven Strukturen des Individuums, zur Analyse von Interaktionsentwürfen, hat ohne Zweifel zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts die Psychoanalyse geliefert, als sie die Grundlagen bürgerlicher Subjektivität aufdeckte und analysierte. Die radikale Wissenschaftsumwälzung Freuds lag dabei in der Entdeckung des Triebes, den er jedoch in der Verfangenheit in seinen eigenen naturwissenschaftlichen Szientismus leider biologistisch definierte, »der in Wirklichkeit aber nichts anderes ist als die organismische Synthese der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen des Menschen mit der Natur[3], die er selber ist« (Lorenzer 1984, S. 212). In der Verflüssigung des Bildes vom menschlichen Körper ergab sich die einzigartige Möglichkeit, »Erlebnisszenen und organismische Prozesse zueinander in Beziehung zu setzen« (ebd. S. 162) und durch diese Verknüpfung von Erleben und Leiberfahrungen konnte die Dramatik zwischenmenschlicher Beziehungen nun eine bestimmende Rolle spielen. Diese schuf wiederum die Möglichkeit, die Geschichtlichkeit des Menschen in die vormals naturwissenschaftliche Krankheitslehre einzubringen und damit das Fundament für eine geschichtsmaterialistische Deutung von Subjektivität zu begründen.

Die dann aber in der psychoanalytischen Theorieentwicklung über lange Zeit ausgesparte oder vielfach schlicht nicht rezipierte Rückbindung der Konstitutionsbedingungen von Identität an den Produktionsprozess, die z. B. auch Deleuze/Guattari mit ihren Wunschmaschinen propagierten, erfordert aber gar nicht die pompöse Abqualifizierung der Psychoanalyse (und verkennt darin leider auch völlig ihr gesellschaftskritisches Potential). Vielmehr bedurfte und bedarf die Psychoanalyse ihrer Reformulierung als kritischer Theorie des Subjekts, um das Potential zu entwickeln, das auch Adorno in der kritisch-hermeneutischen Methode erkannte. Die drei Hauptthemen der Freudschen Theorie seien allesamt dadurch charakterisiert, »dass in ihnen ein Moment der, ja, sagen wir: Begriffslosigkeit oder, wie man heute sagen würde, der Absurdität, der Irrationalität mit ihrer Relevanz, ihrer Wesentlichkeit *für den Begriff* sich verbindet.« (Vorlesungen zur ND, 104f).

In der Traditionslinie der Anknüpfung an die Relevanz der Begriffslosigkeit für den Begriff entwarf Lorenzer in Abgrenzung zu idealistischen und positivistischen Theorien wie auch vom Freudschen Biologismus eine psychoanalytisch-materialistische Sozialisationstheorie, die genau zu fassen vermag, wie sich das Erleben in der Auseinandersetzung einerseits mit innerer Natur und andererseits der Einfügung in die konkrete geschichtliche Lage vollzieht und wie sich diese Prozesse im Symbol vermitteln.

Die Bedeutung der Konstitution von Identität und Begehren im Sozialisationsprozess schlummert hier in einer als soziales Verhältnis dechiffrierten Triebstruktur, die Begehren produziert und auf deren Grundlage sich das Gebäude der Identität erhebt.

Das Spannende an diesem Perspektivwechsel liegt in der Möglichkeit, angesichts der dschungelartigen Verfilzungen und Verquickungen von Identität und Begehren weder eindimensional in eine idealistische Annahme eines sich wie durch Zauberhand entfaltenden psychischen Programms zu verfallen noch in die Einbahnstraßen ökonomistischer Gesellschaftsanalyse oder der Suspendierung von widersprüchlicher und damit vielleicht widerständiger Individualität einzubiegen.
Zentrales Argument ist für Lorenzer, dass das Subjekt in materiellen Prozessschritten aus der praktischen Dialektik der Auseinandersetzung mit innerer und äußerer Natur herauswächst, und dass sich diese Dialektik in der Interaktionspraxis zwischen werdendem Subjekt und seinen primären Bezugspersonen abspielt. Das werdende Subjekt wird in unzähligen Interaktionen an gesellschaftliche Normen und Tabus herangeführt, die sich daraufhin in seinem Erleben niederschlagen; der zirkuläre Prozess (über)formt über jede einzelne Interaktion die Interaktionsformen, die sich in ihrer Gesamtheit zur Bedürfnis*struktur* des Kindes zusammensetzen. Die Bedürfnisstruktur ist jedoch die Triebstruktur des Kindes, welche somit: voila – als soziales Verhältnis dechiffriert ist, als ein Produkt der praktischen Dialektik der Auseinandersetzung des werdenden Subjekts mit »innerer« und »äußerer« Natur (vgl. Lorenzer 1972, S. 23-55).

Das Begehren ist jedoch integratives Moment eben dieser Triebstruktur: Ob als halluzinatorisch reinszenierter Triebwunsch, ob als Subjekt als besoin/demande/désir, oder als zu investierende »männschliche« Arbeit des (männlichen) Subjektes in angeeignete (weibliche) Natur (die erst in der Aneignung zu ›Natur‹ wird). Für dieses Begehren lässt sich festhalten, dass es sich als Teil der Triebstruktur in intersubjektiven, interaktiven Beziehungen und in der Aneignung von und Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen heranwächst, wobei vor allem in den Aushandlungen von Beziehungen mit den Bezugspersonen letztere ob ihrer schon ausgeprägten Subjektstruktur ziemlich dominant agieren.

Dabei haftet ihm überhaupt nichts Ursprüngliches oder Unvermitteltes an und jede Verdammung oder Verherrlichung des Begehrens als verderbende oder auch als besonders befreiende Energie verfehlt das Begehren, welches als Produkt der Auseinandersetzung lediglich ein Potential darstellt, das unterschiedlich gewichtet sein kann. Die verschiedene Gewichtung variiert allein schon durch die Aneignung aus unterschiedlichen (Klassen)Positionen bzw. sozialen Orten heraus und wird gleichermaßen durch ethnisierende/rassistische und antisemitische Axiome strukturiert, wie sie auch von der bestehenden Geschlechterordnung beeinflusst wird.

Durch seine tendenzielle Unabgeschlossenheit in der Form birgt es jedoch immer die Möglichkeit der Überformung, Verformung und Entwicklung. Eine Eigenschaft, die im Hinblick auf das emanzipatorische Potential nicht genug hervorzuheben ist.

In der Konstitution von Identität spielen Beziehungen eine notwendige Rolle, insofern sich Identität als eine Ausdifferenzierung und Verdichtung von Knotenpunkten der Beziehungen begreifen lässt (vgl. Lorenzer 1972, S. 45ff). Von Beziehungen ist Identität somit mindestens in ihrem Entstehungszusammenhang, wahrscheinlich aber auch weiterhin nicht ganz zu lösen, beruht ihre Entstehung doch auf Interaktionserfahrungen, die sich im Erleben der Einzelnen niederschlagen und dort in ein Gewebe der bisher erworbenen Interaktionsformen eingeordnet werden.

Um den Preis der egalitären, oder vielleicht besser anarchischen Behälters von Erlebnisinhalten und Interaktionsformen ist Identität jedoch durchaus an der Ermöglichung von Bewusstsein, Abstraktionsvermögen und damit Sprache beteiligt. Jedoch: Durch die Einfügung in ein kollektiv vereinbartes Zeichensystem, welches Sprache darstellt, werden Erlebnisinhalte unter Begriffe subsumiert. Erlebnisinhalte verändern sich aber beim Aufgehen in begrifflichen Konstrukten und lassen die Reste zurück, die in der Klarheit des Begriffes entfallen.

Für das Verhältnis von Identität und Begehren ist gerade der letzte Aspekt von bestimmender Bedeutung: Während Identität auf die vereindeutigende Subsumtion von Erlebnisinhalten unter einen Begriff zielt, wird das Begehren gerade durch diese (Fleisch gewordenen) Erlebnisinhalte bestimmt und geht selber wiederum in die Bestimmung des Erlebnisinhaltes strukturierend ein.

Identität konstituiert sich also aus einer vielschichtigen Ausdifferenzierung und geordneter Wiedervereinigung von Interaktionserfahrungen, und ermöglicht über die Abstraktion von der unmittelbaren Situation fiktives Probehandeln, Sprache, und überhaupt: (begriffliches) Denken. Ein zweischneidiges Schwert, welches einerseits die Utopie überhaupt erst denkbar macht – dies allerdings andererseits nur in den Begriffen des Bestehenden, welches das Nicht-Identische mittels Nichtachtung und Ignoranz ins Nichts stürzt und das Bestehende diskursiv erhält und performativ hervorbringt.

Die Interaktionserfahrungen, aus denen sich die Identitäten herausdifferenzieren, verfließen in ihrer Gesamtheit zu einer Bedürfnis- bzw. Triebstruktur und konstituieren ein spezifisches System des Begehrens. Dieses spezifische Begehren steht in einer lebensgeschichtlich vermittelten Verbindung zu allgemeinen, gesellschaftliche Realität gewordenen *Tat*-Sachen dessen, was in einer bestimmten Gesellschaftsformation an Begehrensbeziehungen die bestimmende Norm ist (Begehrens-Gefüge von Deleuze/Guattari).

Das (spezifische) Begehren als unbestimmtes Potential ist stärker noch als die Identitäten in ständiger – interaktiver – Aushandlung und daher eben in seiner fluiden Struktur so wenig festlegbar. Gleichzeitig hat dieses Begehren seinen nicht gerade kleinen Anteil an der Identitätenbildung, welche sich in der Auseinandersetzung des Subjekts mit den in der Praxis gesellschaftlichen Realität gemachten Erfahrungen und in seiner Aneignung von äußerer und innerer scheinbar natürlicher Realität vollzieht. Da sich das Begehren jedoch stärker als Identität aus unbewussten, nicht-verbalisierbaren Energien speist, ist sich seinem imperativen Drängen schwieriger zu widersetzen.

Die reflexive – subjektiv-begehrliche und identifizierend-begriffliche Aspekte notwendig mit einschließende – Auseinandersetzung mit Begehren wie Identität ist von leicht zu unterschätzender Wichtigkeit für eine zielgerichtete Veränderung der bestehenden Begehrensformationen. Da sich Identität wie Begehren gleichermaßen in Beziehungen konstituieren und überformen, ist die Reflexion darüber schlicht nicht von diesen Produktionszusammenhängen zu trennen, sondern im Gegenteil verstärkt in diese hineinzuverlegen. Dies kann jedoch nur ohne verzerrende Wirkung geschehen, wenn dabei nicht aus dem Blick verloren wird, dass diese Beziehungen sich in Gesellschaft ereignen und Teil eben dieser Gesellschaft sind.

So what?

So nun ein Potential zur revolutionären Veränderung im spannungsreichen Verhältnis von Identität und Begehren auszumachen ist, muss dessen Reflexion an Beziehungen als Produktionszusammenhängen und damit an Interaktionsformen ansetzen. Dabei ist der Gefahr des politischen Aktionismus, der Einfrierung der für Bewusstseinsänderung notwendigen Problematisierung der Interaktionsformen nur zu entgehen über die konsequente Reflexion nicht nur einer ausgewiesenen »politischen Praxis«, sondern in dem erweiterten Verständnis des Politischen, welches die im Alltag herumgenudelte, selbstverständliche, oft mit dem Vorhängeschild »privat!« ausgewiesene Praxis nicht aus einer vermeintlich besonders »politischen« herausdividiert.

Gleichwohl ist eine Veränderung der Interaktionsformen nie von den gesellschaftlich-objektiven Bedingungen zu lösen, genauer gesagt: eine reflektorische Auflösung überständiger Interaktionsanweisungen, d.h. Interaktionsformen kann keinesfalls die von objektiven politisch ökonomischen Strukturen gesetzten Schranken gesamtgesellschaftlicher Praxis sprengen, ohne dass sie an auf Veränderung zielende politische (Alltags-)Aktionen gekoppelt wäre. Das führte sonst lediglich gerade wieder auf den breit ausgelatschten Trampelpfad der selbstreferentiellen Theorieschmusestündchen, in denen sich Widersprüche immer so schön auflösen können, oder öfter noch: in denen die Widersprüche einfach trotz des schmerzverzerrten Blickes der Linksintellektuellen letztlich ganz gut ausgehalten und ausgetragen werden können. Hier gilt es,

die »Zwecklosigkeit der in illusionäre Phantasiezirkel eingefangenen Selbstbefriedigung einer (für die Änderung realer Bewusstseinsbedingungen folgenlosen, weil von politischer Praxis abgetrennten) Freisetzung gebundener Phantasie zu durchschauen« (Lorenzer 1972, S. 123), den Zusammenhang zu rekonstruieren und wieder herzustellen.

Innerhalb eines solchen Reflexionsrahmens lässt sich der zweigesichtige »Rückzugsraum Beziehung« in einer Weise verhandeln, die über die Scheinwahrheit des Wissens über das hinausgeht, was und wie eine von einer bestimmten (Selbst-)Zuschreibung von Identität ausgehend sein möchte und was sie begehrt. Im Anerkennen des Gewordenseins der eigenen Triebstruktur und im Wissen um die Möglichkeit der langfristigen Überformung eröffnet sich ein Raum, in dem nicht nur Begrifflich-Identifizierendes (Begrifflich-Identitäres) verhandelt werden kann, sondern in dem weitgreifender dem Zusammenhang des zu Identifizierenden mit Begehrensstrukturen nachgegangen werden kann. Letztere sind zwar in großen Teilen gesellschaftlich präformiert, haben aber eine ganz spezifische Brechung durch die individuelle Aneignung eines bestimmten Subjektes erfahren – und hier liegt die Ebene einer möglichen Anknüpfung einer emanzipatorischen, reflexiven und zugleich Praxis verändernden Diskussion. Die Überlegungen darüber, wie Beziehungen angefeuert und zugleich chloroformiert werden von sich in der begehrenden Triebstruktur des Leibes materialisierten Konstrukten von Identität, können so in alltäglichen – und damit selbstredend: politischen! – Auseinandersetzungen eingebracht und dort verhandelt werden, ohne dass ein allein begrifflich-identifizierendes Skalpell das »Sachliche« vom »Unsachlichen«, »Emotionalen« trennen muss. Dann könnte das, was als Erlebnisinhalt nicht in den Kategorien begrifflich differenzierender Sprachakte aufgehen kann und deswegen nur unbewusst in die Triebstruktur eingehen kann, einen Raum der Artikulation finden.[4] Hier würden die identitären Bestrebungen in der Struktur wahrgenommen, um sich in der Erforschung derselben trotzdem auf den auch darin angelegten strukturellen Mangel an Befriedigung zu konzentrieren.

Was könnten solche Reflexionen für die Praxis von Beziehungen, für Beziehungen sein? Das Unbestimmte begehren? Sich nicht einlassen auf (identitäre) Vereindeutigungen? ... in der Beziehungsform? – hier kann dann allein von Bedeutung sein, dass sich keine starren, aber leeren Formhülsen etablieren; niemandem mehr zu erlauben, auch in RZBs zu leben, wäre eine ebensolche unzulässige Vereindeutigung wie das Primat der RZBs selbst, welches in der bestehenden Gesellschaft vorherrscht. Aber genauso, wie RZBs ernsthaft aushandelbar bleiben sollen, müssen Freundinnenschaften ernst genommen, kritisiert und ausgehandelt werden, müssen Identitäten als »Freundin« – als »zickige«, »gutmütige«, »brilliante«, »ängstliche«, »eifersüchtige«, als »wahnsinniges Genie« – von ihrem Etikettierungstrip herunterkommen, insgesamt fluide in ihren Strukturen und dabei beweglich werden ...

An einer solchen Stelle zeigt sich auch deutlich, welche Funktion das (Aus)Sortieren von unterschiedlichen

Beziehungsformen innehat: Wenn die RZBs, die besten Freundinnen und die restlichen Freundinnen jeweils in kleine Häufchen sortiert werden, folgt daraus logisch auch das Sortieren von Bedürfnissen und Begehren.

Die Schwierigkeit besteht dann wahrscheinlich darin, in den aufzulösenden identitären Verfestigungen tragfähige Beziehungen zu erhalten, die der ohnehin schicken Vereinzelung ein flirrendes Netz aus wild gewordenen Bindungen, Ansprüchen, Verantwortlichkeiten und einer ganz anderen Sicherheit entgegenzuhalten vermögen. Denn der drohende Verlust der sonst so verfemten Sicherheit ist schließlich nicht unwesentlich daran beteiligt, die Einzelnen mit ihrem Begehren immer wieder panisch in die offiziell verdammt uncoolen RZBs zu treiben ...

Da wir aber leider keinen Sprung in ein völlig neues Begehren und in einen nicht mehr identifizierenden Bewusstseinszustand machen können, bleibt es wohl für die praktische Reflexion unerlässlich, die vorhandenen Vereindeutigungen erst mal als *gewordene* zu akzeptieren, die sich nicht einfach so von jetzt auf sofort umschmeißen lassen – und sie gleichzeitig konsequent im Blick zu haben und auf unterschiedlichsten (Irr)Wegen versuchen, sie anzugehen. Gerade die unliebsamen Gefühle, die eher mit der reaktionären Gesellschaft assoziiert werden, wie Eifersucht und Bedürfnisse nach Sicherheit, lassen sich aufgrund ihrer Verwurzelungen in die Produktionszusammenhänge gesellschaftlicher Subjektivitäten leider nicht einfach so kicken. Bei solchen Versuchen drängen die geächteten Gefühle meist durch die Hintertür (des Unbewussten) nur umso mächtiger zurück – und plötzlich muss für eine abgrundtiefe Aversion einer Person einer anderen gegenüber eine politische, unheimlich »sachliche« Begründung gefunden werden, womit wir wieder bei den raffinierten Spaltungsprozessen angekommen wären. Die Gefühle, die sich sonst gelegentlich auf einer schwarzen Liste für Linke ansammeln, müssten also in ihrer (leider notwendigen) Verstümmelung trotzdem erst einmal ernst genommen, *dann* reflektiert und bearbeitet werden.

Die Angst und die Lust, die immer wieder dazu verleiten, sich hinter hohler Identität zu verschanzen, ist schließlich eher die Regel, und hier muss das selbe Argument in anderer Reihenfolge gelten: Eine über Reflexion und emanzipatorische Diskussion angestrebte Änderung der Interaktionsformen kann nicht in letzter Konsequenz funktionieren, ohne dass gleichzeitig über politische Aktionen an den gesellschaftlich-objektiven Verhältnissen gebohrt wird. Denn es ist nicht bloß der gesellschaftliche Konsens, der mit einem »falschen Zitat« irritiert wird und auf unangenehme Art und Weise mit seinen selbst produzierten Normen konfrontiert wird – auch das irritierende Moment, so es sich in einem Subjekt verknotet oder von einem Individuum bewusst politisch intendiert herbeigeführt wird, ist für das Subjekt schmerzhaft und produziert hochkarätigen Leidensdruck durch die Schmach, in einer Gesellschaft das Geächtete zu zelebrieren. Was übrigens nicht zwangsläufig bedeutet, dass eine besser damit bedient wäre oder dass es weniger Schmerzen bereiten würde, das Erwünschte zu tun.

Die Erkenntnis, dass es in der bestehenden Gesellschaft keinen »adäquaten« Ausdruck für einen Gefühlszustand oder für die Nicht-Orte, das Unbewusste, das Nicht-Identische geben kann, ist zwar wirklich nicht besonders neu, trotzdem aber von übermächtiger Aktualität. Die Analyse ist fortzusetzen.

Julia König

***.notes:**

1__: Eine begriffliche Entwicklung, die übrigens ziemlich lapidar durch die deutsche Rückübersetzung des französischen *désir*, in welches der Wunsch übertragen wurde, entstand.

2__: Das Moment, welches nach Auschwitz die Wendung aufs Subjekt bei Adorno begründete.

3__: Der Naturbegriff ist in diesem Zusammenhang in Anschluss an Horkheimer und Adorno zu lesen und keinesfalls essentialistisch oder naturalistisch misszuverstehen (mehr dazu z. B. in Schmid-Noerr 1990).

4__: Die Vorstellung einer »Artikulation« dessen, was als (unbewusster) Erlebnisinhalt nicht in den differenzierenden Kategorien begrifflicher Sprachakte aufgeht, ist im Bestehenden leider in den Bereich der Utopie verwiesen und in seiner Nähe zum Adornoschen Nicht-Identischen zu verstehen. Ein Missverständnis einer rationalistische Interpretation des Freudschen »Wo Es war, soll Ich werden« im Sinne der Ich-Psychologie wäre hier vehement auszuräumen (vgl. auch Lacan 1966, S. 175ff).

***.ref:**

Adorno, T. W. (2003): Vorlesung über Negative Dialektik. Frankfurt a. M.

Butler, J. (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a. M.

Deleuze, G. (1996): Lust und Begehren. Berlin

Deleuze, G./ Guattari, F. (1974): Anti-Ödipus. Bd. I, Kapitalismus und Schizophrenie. Frankfurt a. M.

Freud, S. (2000): Die Traumdeutung. StA Bd. II. Frankfurt a. M.

Freud, S. (1920): Jenseits des Lustprinzips. In: (ders.)(2000): Psychologie des Unbewussten. StA Bd. III. Frankfurt a. M.

Irigaray, L. (1979): Frauenmarkt. In: (dies.): Das Geschlecht, das nicht eins ist. Berlin

Lacan, J. (1973/75/79): Schriften I – III. Olten

Lorenzer, A. (1972): Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie. Frankfurt a. M.

Marx, K. (1962): Das Kapital Bd. I. Berlin

Huren, Mädchenhändler und Perverse

Zur Re-Produktion von Differenz im Reden über Frauenhandel

Menschenhandel wird seit Mitte der 1990er zunehmend als zentrales Problem für die Europäische Union diskutiert. Frauenhandel – verstanden als grenzüberschreitende Verbringung von Frauen zum Zwecke der Ausbeutung in der Prostitution – gilt dabei als die ›eigentliche‹ Form des Menschenhandels. Während Menschenhandel – der ›Handel‹ von Männern, Frauen und Kindern zum Zwecke der Ausbeutung der Arbeitskraft, unabhängig von der Art der Arbeit – eher Gegenstand relativ trockener politischer und juristischer Debatten ist, haben sich um den Begriff Frauenhandel vielfältige kulturelle Erzählungen herausgebildet, die durchzogen sind von rassistischen, klassistischen und sexistischen Diskursen. Wenn ich an dieser Stelle über Frauenhandel als Teil der Matrix kultureller Narrative rede, so soll das nicht implizieren, dass es die beschriebene Gewalt nicht gäbe. Vielmehr soll gezeigt werden, dass, indem ein ganz bestimmter Ausschnitt der Gewalt, die im Prozess der Migration erlebt und erlitten wird, repräsentiert wird, *signifikante* Narrationen produziert werden. Diese Narrationen haben für den sie umgebenden kulturellen, sozialen und politischen Kontext vielfältige Bedeutungsebenen. Jenseits der Frage des Opferschutzes oder der Bekämpfung ›organisierter Kriminalität‹ geht es beim Reden über den Frauenhandel immer auch um anderes – um Rasse, Geschlecht, Nation, Klasse, um Zugehörigkeit und Abgrenzung (vgl. Ihme 2006). Das Reden über Frauenhandel, so soll hier gezeigt werden, ist immer – auch – ein Reden über Andere, eine Reproduktion von Anderen. Insofern die juristisch und politisch unter Frauenhandel gefassten Formen der Gewalt auch mit anderen Begriffen beschrieben und auf andere Weise repräsentiert werden könnten – als Gewalt im Prozess der Migration bspw. – stellt sich die Frage welche diskursive Funktion das Reden über ›Frauenhandel‹ hat, und für welche politischen Prozesse die spezifischen Repräsentationsstrategien nützlich sind, wozu sie dienen. Ich nutze hier Beispiele aus Zeitungsartikeln und Reportagen einerseits, so genannten Präventionskampagnen andererseits. Dabei geht es mir darum, einer politisch-strategischen Haltung wie sie insbesondere durch Vertreterinnen von NGOs in diesem Bereich vertreten wird, eine diskurstheoretische akademische Perspektive auf das Reden über Frauenhandel an die Seite zu stellen. Insbesondere soll diskutiert werden,

ob das Reden über den Frauenhandel aus einer theoretisch reflektierten kritischen Perspektive Sinn macht und welche Alternativen es zur unreflektierten Re-Produktion der bestehenden Diskurse gibt.

Repräsentationen des Frauenhandels - Kenntlichmachen von Differenz

Frauenhandel ist zunächst einmal ein Phänomen, das von außen zu uns dringt. Bereits der Begriff verweist auf das Moment des Handels – der Anwerbung, die, wie antizipiert wird, meist im Herkunftsland stattfindet. Die Orte, an denen der ›eigentliche‹ Frauenhandel demnach stattfindet werden als rückständige, langweilige und verwahrloste Dörfer beziehungsweise als moralisch degenerierte Industriebrachen beschrieben. Die Bewohner sind korrumpiert, hinterhältig, primitiv, geldgierig und, bis auf ›wenige Mutige‹, feige. Wegseher. In den Familien herrschen unhaltbare Zustände, soziale Verwahrlosung, Gewalt, Inzest, Alkoholismus – so schreibt Walter Mayr (2003) in einer *Spiegel*-Reportage:

»Denn in Costesti, wo die toten Seelen entlang endloser Sandwege hinter Holz- und Eisengattern verbarrikadiert sind, zwischen Gänsen, Eseln und Hunden, zwischen Ziehbrunnen und Ikonentafeln, wo die Zivilgesellschaft einen malerischen Tod gestorben ist und selbst die wenigen Mutigen von einem ›Dorf der Monster‹ reden – in Costesti zählt nur, was Geld abwirft.«

Interessant ist an dieser Stelle weniger, ob diese Bilder einer Wahrheit entsprechen, als welche Implikationen solche Beschreibungen haben. Sie ermöglichen es, im Diskurs über den Frauenhandel den Frauenhandel selbst in ein imaginäres Außen zu verweisen. Frauenhandel, so die Quintessenz, ist im Grunde genommen kein europäisches Problem, sondern ein Problem für Europa.

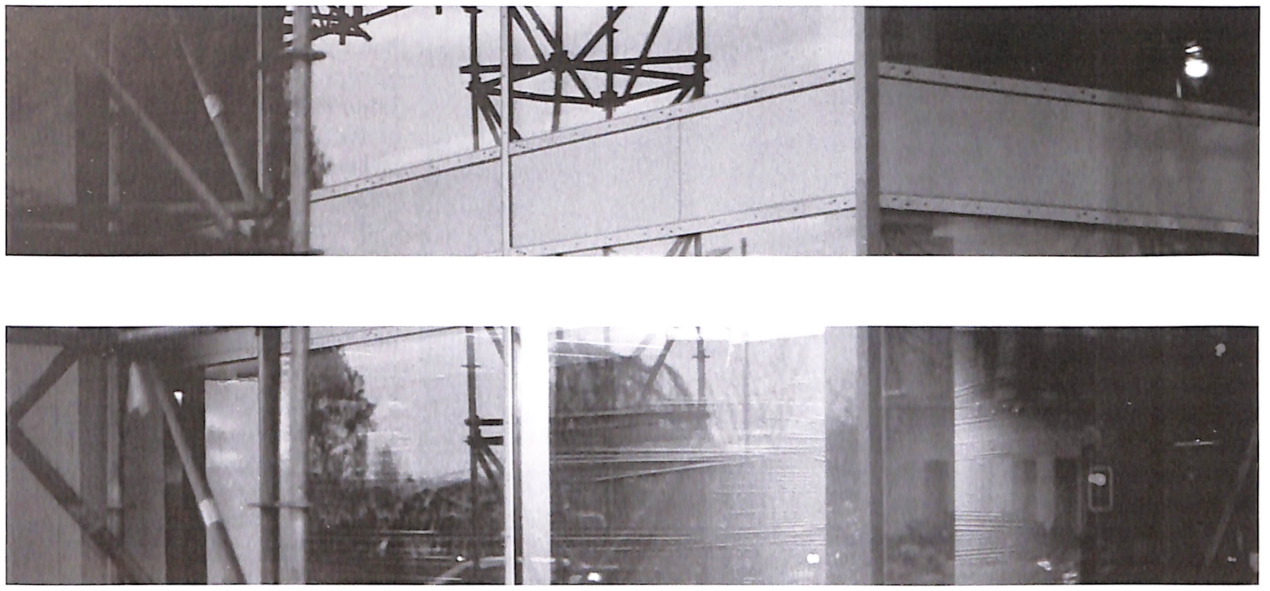
In der Debatte um Frauenhandel wird die Betonung auf das Moment des An- und Verkaufs gelegt, der zunächst einmal im Herkunftsland stattfindet. Auch in den wissenschaftlichen und politischen Diskursen über Menschenhandel stehen nicht die Versklavung, nicht die Arbeits- und Lebensbedingungen, die Ausbeutung und Gewalt im Mittelpunkt, sondern der Akt des Handelns, des An- und Verkaufs der ›menschlichen Ware‹. So beschäftigen sich die meisten Studien zu Menschenhandel mit der Anwerbung, den Transportwegen und Handelsrouten. Die Herkunftsländer der Frauen unterscheiden sich dabei scheinbar auf elementare Weise von den westeuropäischen Zielländern, von ›uns‹. Durch die Verortung des Frauenhandels in ein diskursives Außen wird der Blick auf die eigene Verstrickung, die eigene Beteiligung am Frauenhandel verstellt. Impliziert wird, dass die Ursachen des Frauenhandels letztlich in einer ›moralischen Verkommenheit‹ sowie einer ›kulturellen und ökonomischen Verarmung‹ der Herkunftsländer läge. Analog wird die Tat selbst - einerseits der Prozess der Anwerbung, andererseits der Zwang in die Prostitution – als so grundlegend böse beschrieben, dass sie für den *gesunden Menschenverstand* gar nicht nachvollziehbar ist. So heißt es beispielsweise in einer Reportage der *Süddeutschen Zeitung*:

»Zwei Tage lang wurde sie geschlagen, in einer Wanne mit eiskaltem Wasser untergetaucht, in einen fensterlosen Keller geworfen. Dann sagte man ihr, sie solle die blauen Augen und die Flecken wegschminken und zum Kunden gehen. Sie schrie wieder, weigerte sich. Wieder gab es Schläge, und sie wurde brutal vergewaltigt. Ihren Reisepass hatten sie ihr genommen, rund um die Uhr wurde sie bewacht.« (Urban 2005)

Jeder Moment wird im Extrem beschrieben: Die Protagonistin ›Anna P.‹ wird nicht ›nur‹ geschlagen, sondern zwei Tage lang geschlagen; nicht nur wird sie untergetaucht, das Wasser ist überdies kalt, sogar eiskalt; nicht nur wird sie in einen Keller geworfen, der Keller ist überdies fensterlos; nicht nur wird sie aufgefordert, zu arbeiten, ihr wird auch befohlen, sich zu maskieren, zu verschleiern, was ihr angetan wurde. Und als sie vergewaltigt wird, wird sie nicht einfach nur vergewaltigt, sondern ›brutal vergewaltigt‹ – als wäre es möglich, jemanden auf eine andere als brutale Weise zu vergewaltigen. Gewalt in dieser Form zu repräsentieren – und diese Form der Gewalt zu fokussieren – trägt zu einem spezifischen Bild der Täter bei. Es ist nicht nur das Wasser in der Wanne, das ›eiskalt‹ ist – die Täter sind es ebenfalls. Kalt und berechnend brechen sie den Willen der Protagonistin mit physischer, psychischer und sexueller Gewalt. Sowohl die Mittel, mit denen das Opfer in die Falle gelockt wird, als auch die Strategien, sie in ihrer Zwangslage zu halten, sind hinterhältig und in ihrer konkreten Form ›pervers‹. Die Repräsentation der Täter als ›pervers‹ dient dem Kenntlichmachen von Differenz. Denn vor allem scheinen die Bilder der Täter eines zu vermitteln – dass es sich um *Andere* handelt. Dies zeigt sich vor allem darin, dass in der medialen Repräsentation der überwiegende Teil der Täter als Ausländer gezeichnet wird, als Polen, Türken, ›Zigeuner‹, Usbeken, Ukrainer und Russen, Griechen (Bruhns et al 2005, Brandt et al 2003, Klesmann 2002, Maier-Albang 2004, Mayr 2003, Rücker 2003, Schlötzer 2003, Schwelien 2003). Diese Konstruktion ›des Täters‹ zitiert eine weit verbreitete Figur des Rassismus, in der der ›rassifizierte‹ Andere zwar minderwertig und unzivilisiert ist, aber gleichzeitig über eine allmächtige Sexualität verfügt. Auffällig ist auch die ›Dunkelheit‹ der Täter, insbesondere wenn sie als ›Zigeuner‹ bezeichnet werden, die sich von den meist explizit als blond beschriebenen Opfern klar absetzen. Analog zur Zeichnung des ›Tatortes‹ als imaginiertes Außen stellen sie *äußere Andere* dar: Die Tat findet *anderswo* statt und wird von *anderen* ausgeführt. Im Rahmen der ohnehin weit verbreiteten, beinahe panischen Angst vor ›kriminellen Netzwerken‹, die Europa zu unterwandern drohen, stellt dies einen verstärkenden Faktor dar:

»Traffickers are discursively positioned as responsible for everything from illegal immigration to moral chaos, a dangerous ›law unto themselves‹, infecting ›our‹ community with violence and disease. They strike at the institutions of the state and the market – hallmarks of Western rule of law – with their immoral sexuality and rampant criminality.« (Berman 2003:54f)

Die ›Täter‹ bedrohen, so wird suggeriert, ›unsere‹ Realität, unterspülen ›unser‹ moralisches Fundament und penetrieren ›unsere‹ Grenzen. Nicht zufällig wer-



den Täter hauptsächlich als Türken und Ukrainer beschrieben - aktuelle Beitrittsdebatten zur Türkei und auch die Frage, ob die Ukraine stärker Russland oder der Europäischen Union zugeordnet wird, stellen einen relevanten Kontext solcher Täterbilder dar.

Im Kontrast zur Repräsentation der Täter in Reportagen und ähnlichen Medien, bleiben sie in visuellen Medien seltsam unsichtbar. Insbesondere gilt dies für die in den Herkunftsländern durchgeführten Präventionskampagnen, die meist durch intergouvernementale Organisationen wie die International Organisation for Migration (IOM) oder das United Nations Office for Drugs and Crime (UNODC) in Zusammenarbeit mit lokalen Nichtregierungsorganisationen (NRO) entstehen. Die Kampagnen, die dazu dienen sollen, ein öffentliches Bewusstsein für das Phänomen Frauenhandel zu schaffen und junge Frauen vor einer Viktimisierung zu schützen, arbeiten vorwiegend mit visuellen Medien – Fernseh-Spots, Plakatwände, Postkarten, Aufkleber u.ä. Die Bilder, die dabei benutzt werden, fokussieren in der Regel die ›Opfer‹, schließen die ›Täter‹ aber aus. Diese sind, wenn überhaupt, nur fragmentiert sichtbar – Hände, die Geld entgegennehmen, meist mit Goldketten, Ringen und teuren Uhren, ein Torso, in einem teuren Anzug, lasziv getragen, oder mit einer Lederjacke, weit verbreitete Stereotypen von ›Zuhältern‹ zitierend. Aber auch der fragmentierte Täter verschwindet zunehmend aus dem Bild. Stattdessen wird er durch andere Elemente, meist Schnüre oder Haken, repräsentiert.[1] Dies wird insbesondere an den Bildern einer IOM-Kampagne von 2001/02 deutlich (Bild 1), in dem der Täter außerhalb des Bildes verweilt, jede Bewegung der/des puppenhaften Frau/Opfers kontrollierend. Jenseits des hier transportierten Opferbildes, auf das ich später zu sprechen komme, ist es die Abstraktion des Täters, die mich an dieser Stelle interessiert. Der Täter ist eine gesichtslose Gefahr – es könnte jeder sein, dein Nachbar, dein Freund, dein Bruder. Signifikanterweise wird damit der Täter in den Herkunftsländern als innerer Anderer konstituiert – wobei die Produzenten oder Geldgeber der entsprechenden Projekte eben weitestgehend nicht aus diesen Ländern stammen. Hier findet sich ein Hinweis auf unterschiedliche Konstruktionen des Phänomens Frauenhandel in und durch die Herkunfts- und Zielländer.[2]

Die Repräsentation der Opfer, auf der anderen Seite, zeichnet sich sowohl in den Herkunfts- als auch in den Zielländern durch ihre partielle Zugehörigkeit zu ›uns‹ aus. In Reportagen u.ä. lässt sich dies vor allem in der Repräsentation der Motive des Opfers beobachten.[3] Armut, die unerträglichen Lebensbedingungen, die Unfähigkeit, die eigenen Familie zu ernähren, der miserable Lebensstandard werden als Migrationsmotive der Frauen aufgeführt.[4] In der Darstellung der Opfer verlieren diese Motive allerdings einen großen Teil ihrer Legitimation. Immer wieder wird darauf hingewiesen, dass die Mädchen sich auf die fadenscheinigsten Angebote einließen: Job-Angebote in der Zeitung, Angebote von Freunden, Nachbarn und Verwandten. Obwohl die Frauen nichts anderes tun als tausend andere Migranten und Migrantinnen – sich auf informelle und formelle Netzwerke zu stützen – wird ihre Vorgehensweise als naiv, wenn nicht gar ein wenig dumm dargestellt. Die Frauen werden überdies als prunk- und spaßsüchtig beschrieben, so z. B. wenn über ›Ljudmila‹ aus St. Petersburg im *Spiegel* berichtet wird, sie sei gekommen, »weil ihr dortiges Monatssalär von umgerechnet 75 Euro für die Boutiquen, Parfümerien und Sonnenstudios an der Newa nicht reichte« (Brandt et al 2003).

Deutlicher noch als in den Reportagen wird die Charakterisierung der Opfer als innere Andere im Rahmen von Präventionskampagnen. Ein eindrückliches Beispiel bildet hier der vom UNODC produzierte Fernsehspot *Trafficking in women* (UNODC o. J.) (Bilder 2-13, siehe S. 35). Es werden Bilder gezeigt, die mit dem Text einer fiktiven und ›dubiosen‹ Stellenanzeige unterlegt sind: Eine junge Frau läuft eine Straße entlang, ein Auto fährt vorbei – »go work abroad«. Dann sieht man eine Frau mit rotem Lippenstift am Fenster eines schäbig wirkenden Raumes stehen, weinend – »housing will be provided«. Der nächste Schnitt führt uns zu einer Frau, die einem – wieder fragmentierten –

Bild 1, aus einer IOM- Kampagne gegen Frauenhandel.

Mann in einem Anzug und mit einer goldenen Uhr ihren Pass gibt, den er zerreißt – »no work permit required«. Eine junge, ›irgendwie asiatisch‹ wirkende Frau liegt auf dem Rücken, nur ihr Kopf und ihre nackten Schultern sichtbar, und wird von alt scheinenden Männerhänden gestreichelt – »you'll meet new, interesting people«. Sie dreht ihren Kopf, und ihrem Blick folgend sehen wir drei Sexarbeiterinnen, anders als die bisher gezeigten Frauen sehr deutlich als ›Nutten‹ gekleidet, mit einem verachtenden Blick– nur eine lächelt in die Kamera, auf verführerische, falsche Art – »nice co-workers«. Danach sehen wir einen dicken Mann, der durch einen Sehschlitz in einen Holzverschlag schaut, seinem Blick folgend sehen wir eine müde wirkende Frau beim Stangentanz – »your own comfortable working space«. Ein weiterer Schnitt führt uns zu einer Frau in Unterwäsche, die Geld zählt. Neben ihr auf dem Bett liegt ein Spritzbesteck. Dann sieht man eine Frau, der ein – wieder nur in Fragmenten sichtbarer – Mann in Lederjacke erst Geld, dann ihre Handtasche entreißt und sie gegen die Wand stößt – »excellent salary«. Im nächsten und letzten Bild sehen wir wieder die ›asiatisch‹ wirkende Frau, auf dem Rücken liegend. Es gibt einen Blitz, sie kneift die Augen zusammen, wie vor Schmerz – »are you interested?«.

Es gibt eine Reihe interessanter Momente in diesem Spot. Eines davon ist die Art, in der die Frauen gezeigt werden. Die meisten von ihnen tragen ›normale‹ Kleidung und die Situationen indizieren nicht notwendigerweise Sexarbeit. Der Zuschauer wird langsam in den Prostitutionskontext eingeführt. Die erste Frau, die eine dunkle Straße entlangläuft, könnte jeder sein, könnte ›du und ich‹ sein. Als das Auto vorbeifährt, dreht sie sich um, es scheint, ängstlich. Wir sehen eine Frau, die aussieht wie ›du und ich‹ – oder wie deine Tochter – und die besorgt ist während sie nachts alleine eine Straße entlang läuft – ein Gefühl, das von vielen Frauen geteilt und von vielen Männern registriert wird. Diese Einführung lässt uns unmittelbar verstehen, dass es hier einen Grund zur Besorgnis gibt, hier gibt es ein Risiko und eine Gefahr, ein potentielles Opfer und ein potentielles Verbrechen – und zwar, wesentlich in diesem Zusammenhang, ein potentielles sexuelles Verbrechen. Auch die nächste Frau, die ein langes, weites Hemd trägt und weint, könnte jede sein. Lediglich ihre roten Lippen indizieren, was als nächstes kommt. Beides – alleine eine dunkle Straße entlang gehen und sehr roten Lippenstift tragen – sind Verhaltensweisen, von denen die meisten Frauen gelernt haben, dass sie gefährlich sind. Im nächsten Bild wird der ›Zuhälter‹ eingeführt – ein männlicher Torso und Hände, ausgestattet mit Indikatoren für ›schmutziges Geld‹ – der teuer wirkende und gleichzeitig legere Anzug, der goldene Schmuck, die Zigarette, der Whiskey. Im nächsten Bild wird eine Frau in einer scheinbar sexuellen Situation mit einem deutlich älter wirkendem Mann gezeigt, eine Situation, die irgendeine sexuelle Situation mit irgendeinem Liebhaber oder Ehemann darstellen könnte. Ihr Blick ist nicht leidenschaftlich, könnte aber leicht als gelangweilt interpretiert werden. Aber wir *wissen*, dass sie keinen Sex *hat*, sondern Sex *verkauft* und dass er nicht ihr *Liebhaber*, sondern ihr *Freier* ist, weil die erste Frau, nachts alleine in der Straße auf sexuelle Gefahr hingewiesen hat, weil der rote Lippenstift der zweiten Frau auf sexuelle

Gefahr hingewiesen hat und der mit goldenem Schmuck bestückte Männertorso Käuflichkeit impliziert.

Bis hierher lernen die Zuschauer und Zuschauerinnen also zwei Dinge. Erstens: es kann *jede* treffen –analog dazu, dass *jeder* ein Täter sein könnte. Zweitens: es gilt, vorsichtig zu sein. Es ist das Risiko, eine Frau zu sein, das hier zitiert wird – die Verhaltensweisen, vor denen uns unsere Mütter gewarnt haben: nachts alleine unterwegs zu sein, zu viel Make-up tragen. Es ist sicherlich nicht die offizielle Intention dieses Spots zu behaupten, die Frauen würden viktimisiert, weil sie die Regeln brechen – aber die Verknüpfung zwischen ›riskantem Verhalten‹ und den gefährlichen Konsequenzen wird hergestellt, egal ob beabsichtigt oder nicht. Diese wird intensiviert durch die Sexarbeiterinnen, die in Arbeitskleidung gezeigt werden, und deren Blicke und Körpersprache auf ihren schlechten Charakter hinweisen. Es scheint deutlich, dass es sich hier nicht um Opfer handelt.

Der Rest des Spots macht dem Zuschauer deutlich, dass es nichts zu gewinnen gibt. Logischerweise muss die Antwort auf die letzte Frage – »are you interested« – ›nein‹ heißen – aber was genau ist es, woran wir/der Zuschauer kein Interesse hat? Die Frauen, an die dieser Spot sich wendet – und das sind nicht ›wir‹, westliche Akademikerinnen, sondern die Frauen aus den Herkunftsländern – sollen nicht interessiert sein an ausgezeichneter Bezahlung, an netten Mitarbeiterinnen, daran, neue, interessante Menschen zu treffen, an einer Situation, in der keine Arbeitserlaubnis nötig ist. Sie sollen, um es kurz zu machen, nicht interessiert sein, ins Ausland zu gehen, nicht interessiert sein, zu migrieren. Irgendeines dieser Dinge zu wollen, ist gefährlich – gerade so wie nachts alleine unterwegs zu sein, oder die falsche Farbe Lippenstift zu tragen.

Mit den Präventionskampagnen – und ihrer Omnipräsenz in den Mittel- und Osteuropäischen Ländern – werden amorphe Ängste geschürt, die vergleichbar und verknüpft sind mit anderen Ängsten vor sexueller Viktimisierung. Hierbei geht es meines Erachtens nach in hohem Maße um die Kontrolle weiblicher Sexualität einerseits, der Mobilität von Frauen andererseits. Marc Warr (1995) hat argumentiert, dass die Angst vor Vergewaltigung dazu beiträgt, dass Frauen einen bestimmten Lebensstil annehmen – beispielsweise nicht alleine ausgehen. Wenn überall *anders* die Gefahr einer sexuellen Viktimisierung lauert, werden viele Frauen ihre Mobilität einschränken, um diesem Risiko auszuweichen (vgl. auch Andrijasevic 2004).

Die die Frage der Mobilität von Frauen – ebenso wie die Frage der Gefahr sexueller Viktimisierung – ist nicht zuletzt im Rahmen nationalistischer Projekte zentral, wie sie eben auch in Europa stattfinden. Geschlechterbeziehungen werden häufig als konstitutiv für das Wesen einer Kultur verstanden. Nur wenn die Frauen den Traditionen folgen, ist das Wesen der nationalen Kultur geschützt (vgl. Yuval-Davis 2001). Insbesondere im Kontext von Transformations- und Globalisierungsprozessen gewinnt das Festhalten an Traditionen, das Fetischisieren und Essentialisieren von Identitäten einen Verteidigungscharakter. Mit solch einem *kulturellen Fundamentalismus* (Hall 2004b; Stolcke 1995) stellt die Rückbesinnung auf die (tatsächliche oder imaginierte) Vergangenheit eine Ressource dar. Die gesellschaftliche Position, die Frauen einnehmen müssen, liegt innerhalb der Familie und die Stabilität der Familie wird als zentraler Faktor bei der Lösung gesellschaftlicher Probleme gesehen.

Eine solche Haltung lässt sich in zweierlei Hinsicht im Diskurs um Frauenhandel beobachten. Einerseits wird die Anwerbung sowohl in der Berichterstattung als auch in den politischen Debatten als das zentrale Moment des Frauenhandels dargestellt. Sie gilt als auslösender Moment, nach dem es nur noch schlimmer werden kann. Obwohl die Gewalt, die den Opfern angetan wird, ebenfalls betont wird, bleibt sie eine Folge der Anwerbung – oder, präziser, eine Folge der Entscheidung des Opfers, den ihr zugewiesenen Platz zu verlassen, zu migrieren – sei es, aus Naivität, sei es, um sich ein besseres Leben zu ermöglichen. Migration von Frauen stellt ein symbolisches Problem dar. Dass sich dabei nicht alle Frauen gleichermaßen als Trägerinnen der Gemeinschaftsidentität eignen, zeigt sich unter Anderem an den Zielgruppen der Präventionskampagnen gegen Frauenhandel: Sie richten sich vorrangig an junge Frauen, die gerade ihren Schulabschluss gemacht haben. Frauen ohne Bildungsabschluss, Frauen aus ethnischen Minoritäten oder Frauen, die bereits in der Prostitution arbeiten – also die Frauen, die einen Großteil der sichtbar gewordenen Opfer von Frauenhandel ausmachen – werden kaum angesprochen. Es wird deutlich, dass es weder um die Mobilität aller noch um die Viktimisierung aller geht, sondern um die Mobilität und Viktimisierung von Frauen als symbolisch relevante *innere* Andere.

Letztlich geht es im Sprechen über Frauenhandel eben nicht zentral um den Schutz der Opfer, sondern um die Klärung von Zugehörigkeiten im Rahmen komplexer, multipler und konkurrierender nationaler Projekte.

Bild 14, aus einer aktuellen Präventiv-Kampagne: »Benutze den Mund!«

Für ein reflektiertes Reden

Das Anliegen dieses Textes ist es, aufzuzeigen, dass die kulturellen Narrationen über den Frauenhandel mit den in ihnen repräsentierten Orten, Tatabläufen, Frauenhändlern, Opfern und Freiern sich vor allem dazu eignen, Differenz zu kennzeichnen. Neuere Präventionskampagnen scheinen einige Kritikpunkte an den verwendeten Bildern aufzugreifen und setzen den voyeuristischen Repräsentationen der Opfer Bilder junger, selbstbewusst wirkender Frauen entgegen (Bild 14). Allerdings stellen diese Gegen-Bilder nur einen kleinen Teil der Repräsentation dar und es bleibt offen, inwiefern die Darstellungen nicht letztlich ebenso wie die objektivierenden Opferbilder die Homogenisierung mittel- und osteuropäischer Frauen als *anders* reproduzieren.[5] Es ist fraglich, ob eine Veränderung der Repräsentation etwas daran ändern würde, dass es, wie schon gesagt, im Reden über Frauenhandel nicht sosehr um den Schutz der Opfer, sondern die Klarstellung ihrer Zugehörigkeiten geht.

Darüber hinaus wird im Verwenden des Begriffs Frauenhandel lediglich eine sehr spezifische Form der Gewalt repräsentiert, der Migranten und Migrantinnen ausgesetzt sind. In der Zuspitzung dessen, welche

Formen diese Gewalt hat, werden andere Formen der Gewalt – beispielsweise nicht-sexuelle Ausbeutung, staatliche Repression oder rassistische Gewalt – als letztlich weniger dramatisch aus der offiziellen Debatte verbannt. Auch Opfer von Gewalt, die nicht den üblichen Repräsentationsschemata entsprechen – hier vor allem Migrantinnen, die eine Repatriierung ablehnen oder Sexarbeiterinnen, die freiwillig oder gar gerne in diesem Sektor arbeiten – geraten aus dem Blick. Die Repression migrantischer Sexarbeiterinnen, die allgemeine Prekarisierung insbesondere illegalisierter Migrantinnen, die Abschiebepraxis der Zielländer sowie der Zusammenhang restriktiver Grenzpolitik mit Frauenhandel bleiben, so lange man sich innerhalb der diskursiven Grenzen des Redens über den Frauenhandel bewegt, außen vor.

Es wäre zu diskutieren, inwiefern es unter diesen Vorraussetzungen überhaupt Sinn macht, *Frauenhandel* als Konzept aufzugreifen. Insofern sich die Gewalt, die sozial-politisch und juristisch unter Frauenhandel gefasst wird, auch mit anderen Begriffen benennen – und bekämpfen – lässt (Prekarisierung, Ausbeutung, Gewalt, Vergewaltigung), stellt sich die Frage, *welchen* gesellschaftlichen Prozessen die Verwendung dieses Begriffes dient. Der Begriff Frauenhandel wird weitestgehend unreflektiert als Bezeichnung einer ›sozialpolitischen Tatsache‹ übernommen. Die vereinzelte Kritik der negativen Implikationen für Kämpfe seitens Sexarbeiter(innen) einerseits und illegalisierten Migrant(innen) anderseits beinhaltet nur selten ein In-Frage-Stellen der Kategorie an sich. Insofern aber die kulturellen Narrationen zum Frauenhandel zu Prozessen der Alterisierung beitragen, ergeben sich auch jenseits einer pragmatischen Ebene politischer Verteilungskämpfe Gründe dafür, den Begriff mit großer Vorsicht zu behandeln. Es geht in den Debatten um den Frauenhandel um mehr als um die Aushandlung sozial-politischer und strafrechtlicher Strategien zur Bekämpfung einer ›groben Menschenrechtsverletzung‹. Entsprechend sollte die Verwendung des Begriffes nicht rein auf der Ebene der daraus resultierenden – sozial-politischen und strafrechtlichen – Strategien im Umgang mit illegalisierten Migrant(innen) und Sexarbeiter(innen) kritisiert werden. Viel mehr müsste eine Kritik aus einer theoretisch reflektierten Perspektive Frauenhandel (zumindest auch) als kulturell erzeugte und diskursiv funktionale Kategorie diskutieren. Es sollte darüber nachgedacht werden, ob aus einer solchen Perspektive überhaupt noch von Frauenhandel gesprochen werden kann. In politischen Kämpfen mit der Kategorie Frauenhandel zu operieren könnte mit Derrida als »Denken an der Grenze« (Derrida 1986:89) gefasst werden. In diesem Sinne müsste das Wort in seiner durchgestrichenen Version – ~~Frauenhandel~~ – genutzt werden, um zu verdeutlichen, dass es eben ›nicht passt‹.[6]

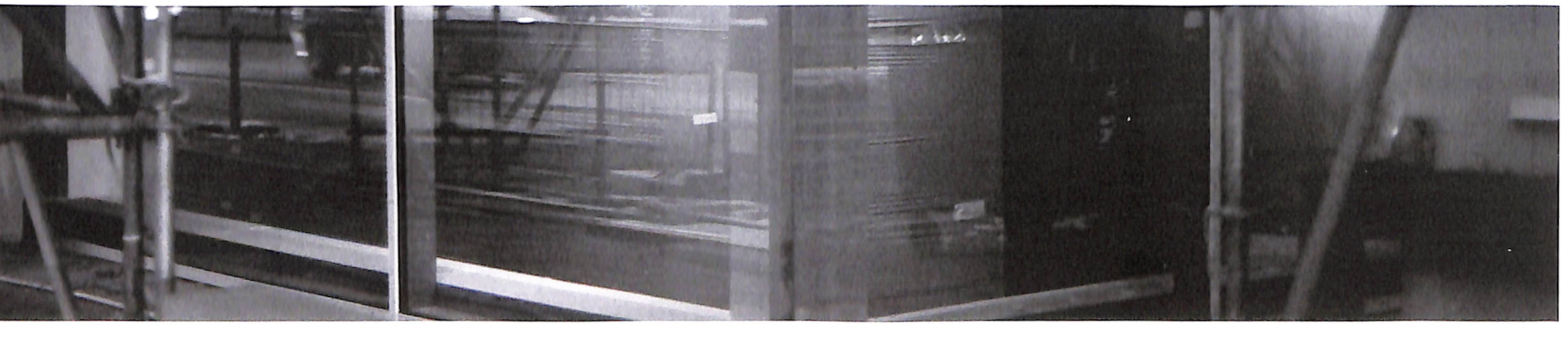
Loretta Ihme

***.notes:**

1__: Ausführlicher, wenn auch nicht erschöpfend, wird dies von Andrijasevic (2004:166) diskutiert, die die Eliminierung des Täters aus der visuellen Repräsentation des Frauenhandels und die damit verbundenen Mythen eines omnipräsenten Täters in Verbindung bringt mit der auch bei Berman (2003) angeführten Stereotypisierung und Kriminalisierung von Osteuropäern.

2__: An anderer Stelle habe ich versucht, die unterschiedliche Bedeutung des Phänomens Frauenhandel für verschiedene nationale Projekte – die der Herkunfts- und die der Zielländer – herauszuarbeiten vgl. Ihme 2006.

3__: Die Motive der Frauenhändler werden in der Regel gar nicht dargestellt. Wenn, dann wird das Profitpotential und die Risikoarmut des



Frauenhandels benannt, Motive, die in Relation zu den an gleicher Stelle meist beschriebenen unvorstellbaren Gewalttaten gegenüber den Frauen eher als Anti-Motive gelesen werden müssen – in etwa so, als würde eine brutale Mordtat mit Langeweile begründet werden. Hier findet eine Vereinheitlichung der Täter im Frauenhandel statt, die zu einer Dämonisierung von Migrationshelfern allgemein und zu einer Viktimisierung illegalisierter Migration im Ganzen beiträgt und entsprechend kritisch diskutiert werden sollte.

4__: Wieso Menschen aus nicht-westlichen Ländern im Gegensatz zu ›uns‹ gesonderte Motive zur Migration brauchen, muss an anderer Stelle beleuchtet werden.

5__: Vergleiche hierzu die Kritik an den positiven Gegenbildern zum »rassisierten Regime der Repräsentation« durch Sonali Fernando und anderen, wie sie von Stuart Hall (2004a:162 f) diskutiert wird.

6__: Aus dekonstruktivistischer Sicht sollte dies einerseits verdeutlichen, dass das Wort seine Bedeutung – wie alle Wörter – nur in Differenz zu anderen Wörtern erlangt, andererseits, dass ein anderer Begriff, mit dem wir auszudrücken könnten, was wir ausdrücken möchten, fehlt. Zur Praxis der Durchstreichung vgl. Derrida 1993:81.

***.ref:**

Andrijasevic, Rutvica (2004). Trafficking in women and the politics of mobility in Europe. Zugriff über: http://igitur-archive.library.uu.nl/dissertations/2005-0314-013009/index.htm, letzter Zugriff am 08. 12. 2005

Berman, Jacqueline (2003). (Un)Popular Strangers and Crises (Un)Bounded: Discourses of Sex-Trafficking, the European Political Community and the Panicked State of the Modern State. *European Journal of International Relations*, 9(1), 37 - 86

Brandt, Andrea et al (2003). Verkauft wie eine Kuh, *Der Spiegel*. 44-56

Bruhns, Annette et al (2005), Ende aller Träume. *Der Spiegel*. 2005(9)

Derrida, Jacques (1986). Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine und Guy Scarpetta. Wien.

Derrida, Jacques (1993). Vom Geist. Heidegger und die Frage. Frankfurt a. M.

Hall, Stuart (2004a). Das Spektakel des ›Anderen‹. In S. Hall (Ed.), Ideologie - Identität - Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg: Argument, 108-66

Hall, Stuart (2004b). Wer braucht ›Identität‹? In S. Hall (Ed.), Ideologie - Identität - Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg: Argument, 167 - 87

Ihme, Loretta (2006). Europas Gespenster. Frauenhandel, Nation und Supranation. In M. Witkowski & J. Dlugosz (Eds.), Perspektiven für Europa – Eine neue Öffnung? Frankfurt a. M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang

Klesmann, Martin (2002). Frauenhandel in der Grenzregion, *Berliner Zeitung*, 26. 01. 2002

Maier-Albang, Monika (2004). Raus aus dem Elend, rein in die Hölle, *Süddeutsche Zeitung*, 10. 03. 2004

Mayr, Walter (2003). Das Dorf der toten Seelen, *Der Spiegel*. 58 - 60

Rücker, Nina (2003). Komm, lass uns nach Deutschland fahren - Auf der Suche nach Schwarzarbeiterinnen in Berliner Bordellen, *Berliner Zeitung*, 22. 02. 2003

Schlötzer, Christiane (2003). Europas goldenes Tor zur Hölle, *Süddeutsche Zeitung*, 13. 11. 2003

Schwelien, Michael (2003). Das Paradies im roten Licht, *Die Zeit*, 02. 10. 2003

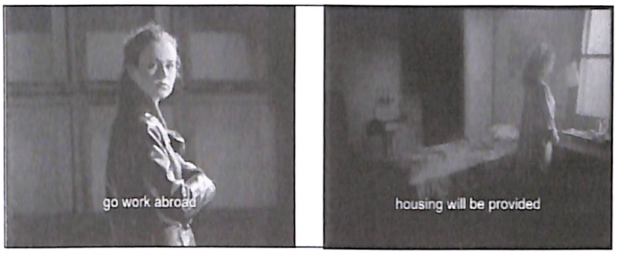
Stolcke, V. (1995). Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exlusion in Europe. *Current Anthropology*, 16(1), 1 - 23

UNODC (o. J.). Trafficking in women. Zugriff über: http://www.unodc.org/unodc/multimedia_video.html, letzter Zugriff am 20. 02. 2006

Urban, Thomas (2005). Hinter tausend Fenstern, *Süddeutsche Zeitung* 15. 03. 2005

Warr, M. (1995). Public Perceptions of Crime and Punishment. In J. F. Sheley (Ed.), Criminology: A Contemporary Handbook. Belmont: Wadswoth, 15 - 31

Yuval-Davis, N. (2001). Geschlecht und Nation. Emmendingen: die brotsuppe

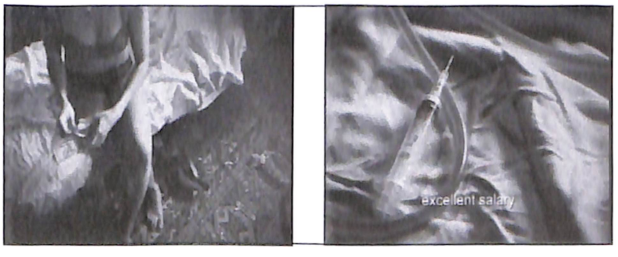


\2\ go work abroad \3\ housing will be provided

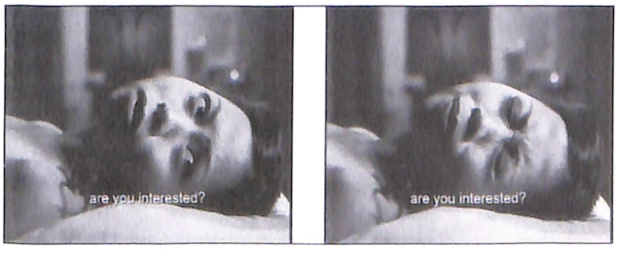
\4\ \5\ no work permit required

\6\ you'll meet new, interesting people \7\ nice co-workers

\8\ \9\ your own comfortable working space

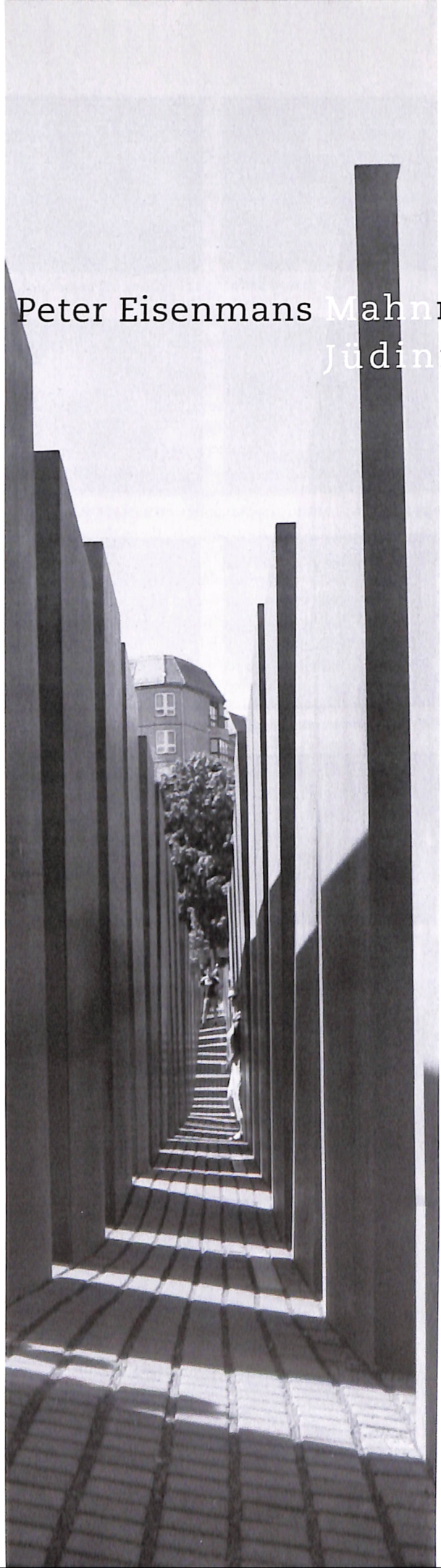


\10\ \11\ excellent salary



\12\ are you interested? \13\

Bilder 2 bis 13: Stills aus dem Fernsehspot *Trafficking in women* (UNODC, o. J.). Vgl. Text, S. 31.



Ohne Maß und Ziel

Peter Eisenmans Mahnmal für die Ermordeten Jüdinnen und Juden Europas

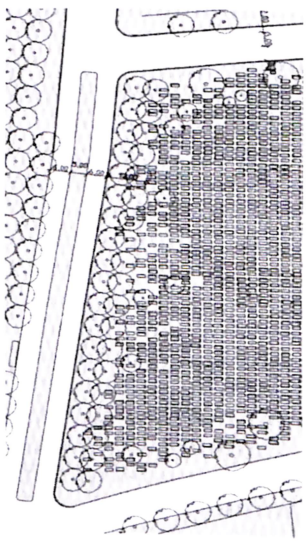
Das am 10. Mai letzten Jahres in Berlin eingeweihte Mahnmal für die Ermordeten Juden Europas stellt in zweifacher Hinsicht einen Kompromiss gegenüber dem siegreichen Wettbewerbsentwurf dar. Die Autoren dieses Entwurfs, der Architekt Peter Eisenman und der Bildhauer Richard Serra, wollten ursprünglich ein Feld von 4000 Stelen anlegen, und sie wollten auf jede didaktische Erläuterung verzichten. Realisiert wurde ein um ein unterirdisches Informationszentrum erweitertes Feld von 2711 Stelen. Serra, der diesen Kompromiss nicht mitzutragen bereit war, zog sich 1998 von dem Unternehmen zurück; Eisenman hat seinen Widerstand gegen das Informationszentrum in der Rede zur Eröffnung des Mahnmals als Irrtum bezeichnet. Er hat damit allerdings den Kern seiner Architekturauffassung nicht aufgegeben, nach der die Architektur als Baukunst autonom, d. h. von jeder außerarchitektonischen Zwecksetzung frei sei: »Für mich beginnt Architektur erst jenseits aller Aufgabenerfüllung.«[1]

Der folgende Beitrag fragt nach dem Zusammenhang zwischen Eisenmans Konzeption einer autonomen Architektur und dem von ihm entworfenen und ausgeführten Stelenfeld – einem Bauwerk, das sich der Aufgabe stellt, Mahnmal der ermordeten Juden Europas zu sein. Beantwortet wird die Frage im Rückgang auf die Architektur des Mahnmals sowie auf Eisenmans weitere Architektur; wenn die explizit politische Auseinandersetzung um den Bau dabei unthematisch zu bleiben scheint, rechtfertigt sich das in der Freilegung der ihm implizit eingeschriebenen Politik. Sie ist eine Politik der Architektur selbst, eine innerarchitektonische Politik: ein Kampf gegen die, um die und in der Architektur. Einer knappen Beschreibung des Stelenfeldes und der Erläuterung des Entwurfsprozesses folgt eine Diskussion des Eisenman'schen Dekonstruktivismus in seinem Verhältnis zur philosophischen Dekonstruktion vor allem Jacques Derridas. Schließlich führt die Erfahrung eines Gangs durch das Stelenfeld die Deutung des Mahnmals zurück zur Autonomie der Architektur, die für Eisenman darin beruht, Erfahrungen bereit zu stellen, die andere «Kulturformen» wie z. B. die Literatur oder der Film nicht liefern können.[2]

Das Stelenfeld

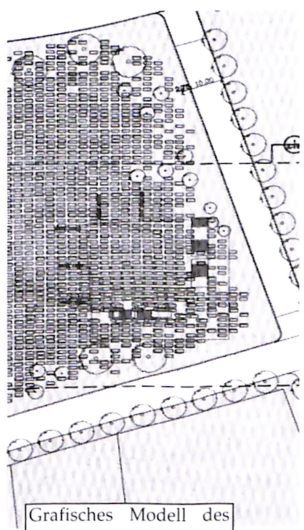
Das Holocaust-Mahnmal in Berlin ist den jüdischen Opfern des nationalsozialistischen Terrors gewidmet und liegt unübersehbar als riesiger Fremdkörper im Zentrum Berlins, zwischen Brandenburger Tor, Potsdamer Platz und dem ehemaligen Reichstag. Hier ließ sich Joseph Goebbels 1937 eine Dienstvilla samt Bunker errichten. Im Zuge des Mauerbaus 1962 war das gesamte Gelände planiert worden und lag dann direkt auf dem Todesstreifen.

Der letztlich realisierte «Eisenman-II-Entwurf» belegt das Grundstück mit 2711 grauen, scharf konturierten Betonpfeilern, die in einem parallelen Abstandsraster von 95 cm aufgestellt sind. Sie sind 95 cm breit und 238 cm tief und ragen in kaum merklichen und zugleich unterschiedlichen Neigungswinkeln zwischen 30 cm und fünf Metern hoch aus dem Boden. Die Stelen erheben sich auf einem gleichzeitig sanft geböschten wie unregelmäßig abgesenkten Gelände von 19.000 Quadratmetern Fläche, an dessen Westseite, zum Tiergarten hin, in lockeren Gruppen 41 Bäume gepflanzt wurden. In der südöstlichen Ecke des Felds liegt der unterirdische «Ort der Information», in dem auf achthundert Quadratmetern eine von Dagmar von Wilcken konzipierte Ausstellung präsentiert wird. An den Rändern nimmt die Stelendichte ab und nivelliert sich dabei bis auf Bodenniveau; der Boden selbst ist mit Kopfsteinpflaster belegt, für Rollstuhlfahrer_innen wurden spezielle Passagen markiert. Das trapezförmige Areal mit Seitenlängen von etwa 120 auf 160 Metern ist nicht umzäunt, hat keinen Eingang und keine Mitte und ist deshalb von allen Richtungen begehbar: zwischen den Stelen führen schmale Gänge immer tiefer in das unregelmäßig abgesenkte Gelände.



Vom ersten Augenschein her könnten die Stelen als Gräber oder Sarkophage gedeutet werden, doch eine solche Deutung geht am Eisenmanschen Entwurf vorbei, der jeden symbolischen Gehalt und jede Darstellungsfunktion ausdrücklich zurückweist und dies nicht nur mit seiner Konzeption autonomer Architektur, sondern auch mit der Bauaufgabe begründet: »Der höchste symbolische Akt der Architektur war die Erinnerung an ein individuelles Leben durch ein Steinzeichen, ein Kreuz, einen Stern. (...) Nach dem Holocaust und nach Hiroshima, seitdem das Individuum nicht mehr sicher sein kann, dass sein individuelles Leben durch ein einzelnes Zeichen markiert wird, hat sich die Idee der Erinnerung und des Monuments verändert, (...) muss die Architektur die Frage der Darstellung und des bildlichen Ausdrucks überdenken.«[3] Ein dem Holocaust angemessenes Monument kann für den Architekten deshalb kein Symbol, keine Darstellung, kein Bildwerk, überhaupt kein der geläufigen Wiedererkennung vertrautes architektonisches Element sein – hier also: kein Grab oder Sarkophag.

Was architektonische Elemente zu sein scheinen, sind keine. Die Erläuterung dieser begehbaren Raumstruktur kann deshalb mit der Benennung ihrer Verneinungen und Zurückweisungen beginnen: Das Stelenfeld ist kein Bau, es schützt nicht vor Witterungseinflüssen. Hier ist nichts dargestellt, es gibt keine Bilder, weder figürliche noch gegenstandslose, keine Symbole sind zu erkennen, weder Namen zu lesen, noch Proklamationen zu unterschreiben. Es gibt nichts zum Mitmachen. Allerdings soll es, wie Eisenman ausdrücklich erklärt, gerade deshalb »Spur« und insofern eben Mahnmal sein. Unter »Spur« versteht er mit Jacques Derrida eine nicht-symbolische, nichts darstellende, nichts abbildende Anwesenheit von etwas Abwesendem. Der Begriff kann dabei zunächst durchaus wörtlich verstanden werden: welche einen Abdruck im Boden als Spur deutet, liest, was sie unmittelbar vor Augen hat, ein Faktum, eine Gegebenheit. Zugleich macht sie sich eine Vorstellung von dem, was sie hinterließ, vergegenwärtigt ihn, sie oder es als jemanden, der/ die/das nicht mehr da ist, sich schon entfernt hat. Der Abdruck im Boden markiert deshalb nicht nur den Raum, sondern auch die Zeit, er ist selbst eine Spur der Zeit und also der Geschichte. Für Eisenman wie für Derrida ist dabei allerdings entscheidend, dass eine Spur zeitlich nicht einfach nur in die Vergangenheit, sondern auch in die Zukunft verweist, dass sie nicht nur vergegenwärtigt, was vergangen ist, sondern auch Spur dessen sein kann, was (anders) kommen könnte: »Erinnerung ist nicht Nostalgie. Erinnerung ist auch der Versuch, die Vergangenheit in die Gegenwart zu bringen, als ob sie die Zukunft wäre.«[4]



Grafisches Modell des Grundstücks, Aufsicht

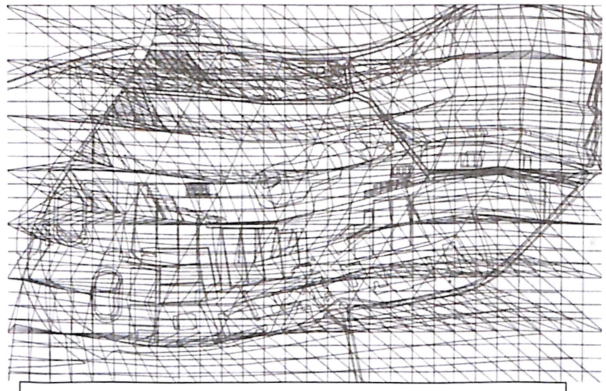
Eisenmans Mahnmal ist insofern nicht ein Feld von Grabdenkmälern der Opfer des Holocaust, sondern ein Feld, das von Spuren übersät ist, die erst noch zu deuten sind. Als Spuren der Geschichte in der Gegenwart, die zugleich solche des Vergangenen wie des Kommenden sind, überlagern und kreuzen sie sich und machen so aus dem Boden, dem sie sich einprägen, ein Palimpsest, eine mehrfach überschriebene Urkunde. Ein Monument, ein Denk- und Mahnmal ist das Stelenfeld folglich gerade dadurch, dass es sich einer im Symbol oder im Bild eindeutig gewordenen Bedeutung entzieht. Derart im doppelten Sinne der Geschichte ausgesetzt, der vergangenen wie der kommenden, jetzt zu vergegenwärtigen Geschichte, wird das Mahnmal für die ermordeten Juden zum »Zwischenraum in Raum und Zeit. Es

privilegiert nicht einen einzelnen Boden, sondern Serien sich überlagernder Böden, etwas zwischen Abstraktion und Figuration. Das Projekt versucht, Hierarchisierung, Zentrierung, Abgrenzung und Gegenständlichkeit zu verneinen. Es präsentiert ein Feld von Stelen als Zeichen in einem Text, in einer Serie sich überlagernder Texte.«[5] Was darunter zu verstehen ist, kann am Entwurfsprozess und dann an der Entwurfs- und Architekturphilosophie Eisenmans erläutert werden.

Exkurs: Der Entwurfsprozess

Ausgangspunkt des Entwurfsprozess war die Überlagerung zweier Pläne: eines Rasters von 95 x 95 cm, mit dem das Verhältnis der Stelen und der Leerstellen zwischen ihnen bestimmt wurde, und eines Katasterplans des Großraums Berlins. Im Computer in datenbasierte Gitternetze umgewandelt, wurden die beiden übereinander gelegten Pläne dem »Morphing-Programm« unterworfen, einer selbstgenerierenden Animations- und 3-D-Software, die Bewegungsabläufe visualisiert und kontrolliert. Dabei ergab die Verschränkung der Punkte des polygonalen (also vielwinkligen) Rasters von Berlin mit dem orthogonalen (also rechtwinkligen) 95-cm-Raster eine wellenförmige Auf- und Abwärtsbewegung der übereinanderliegenden Gitternetze. Deren Schwingungshöhe, -breite und intensität resultierte aus vorher festgelegten, allerdings untereinander ganz unterschiedlichen und insofern kontingent zusammengestellten «Attraktoren», die sich etwa aus der Beschaffenheit und Ausdehnung des Geländes, aus der Notwendigkeit, zwischen den Stelen Wege anzulegen, aus der maximalen Stelenhöhe von fünf Metern (u. a.) ergaben.

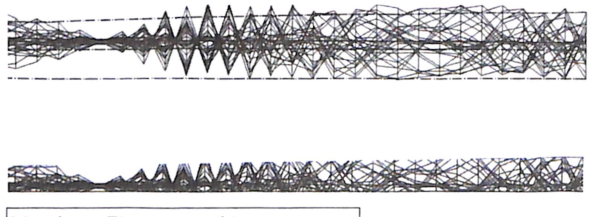
Derart verbanden sich die beiden Netze im Prozess des Morphing zu einer dreidimensionalen Raumstruktur, in der, und das ist entscheidend, die Zeit zum eigenständigen Entwurfsmoment wurde, zur vierten Dimension des Entwurfs selbst. Die tatsächliche Gestalt des Gebildes wurde erst in dem Augenblick fixiert, als seine Schwingungsbewegung willkürlich vom Entwerfer angehalten wurde. Aus den sich ergebenden Schnittpunkten zwischen den Leerstellen des Stelenrasters und dem Katasterplan Berlins ermittelte Eisenman die genaue Grundfläche des Feldes sowie die Anzahl und Oberkantenfläche der Stelen. Die Höhe und Neigung der einzelnen Stelen ergab sich dabei aus ihrer Platzierung in der dreidimensionalen Raumstruktur: waren Grund- und Oberkantenfläche an einer gegebenen Stelle weit voneinander entfernt, wurde die Stele lang, kamen sie einander nahe, wurde die Stele kurz. Im Interview mit der Zeit befragt, ob er derart nicht »den Zufall zum Prinzip gemacht« und »viel Kontrolle an den Computer abgegeben« habe, antwortet Eisenman: »Ja, denn es ist eine Möglichkeit, den herkömmlichen Vorstellungen von Architektur zu entkommen und etwas ganz anderes entstehen zu lassen. Verstehen Sie, es ist die Andersartigkeit, die Differenz, auf die es mir ankommt.«



Visualisierung des Morphingprozesses, Eisenman architects

Der herkömmlichen Architektur entkommen

Nach dem Studium der Architektur und Architekturtheorie unterrichtete der 1932 in Newark, New Jersey geborene Peter Eisenman in Cambridge, Princeton und seit 1975 an der New Yorker Cooper Union. Er war Gründer und langjähriger Leiter des Institute for Architecture and Urban Studies in New York und einer der Herausgeber von deren Zeitschrift *Oppositions*. Gemeinsam mit Charles Gwathmey, John Hejduk, Richard Meier und Michael Graves gründete er 1969 die Gruppe *The New York Five*, deren Ausstellungen und Publikationen weithin Aufsehen erregten. Weil ihre Entwürfe sich stets durch klar gegliederte weiße Baukörper in der Tradition der Klassischen Moderne auszeichneten, wurden sie als *The Whites* bezeichnet. Die Gruppe ging jedoch bald zur Kritik der Moderne über, wobei sie begann, deren berühmte Entwürfe im Wortsinn des griechischen Begriffs Analysis in ihre Einzelteile zu zerlegen. Das theoretische Rüstzeug lieferten Sprachwissenschaft und Zeichentheorie, nach deren Vorgabe Eisenman schließlich dazu überging, auch die Architektur als selbstreferentielles System zu verstehen und zu praktizieren. Ab 1967 baute er eine Serie von Wohnhäusern (House One bis House Eleven Odd), später folgten Museumsbauten, Kongresszentren, Verwaltungsgebäude, Universitäten und Konzerthallen. Während der Arbeit an der programmatischen Ausstellung *Deconstructivist Architecture* im New York *Museum of Modern Art* (1988) lernte er Jacques Derrida kennen, mit dem er bis zu dessen Tod im Herbst 2004 öffentlich über den Zusammenhang und den Unterschied von philosophischer und architektonischer Dekonstruktion diskutiert. Der Begriff selbst geht auf Martin Heidegger zurück, der der Philosophie in einer Wendung gegen sich selbst die Aufgabe stellte, ihre eigene Tradition zu »destruieren«. Heidegger hat dann



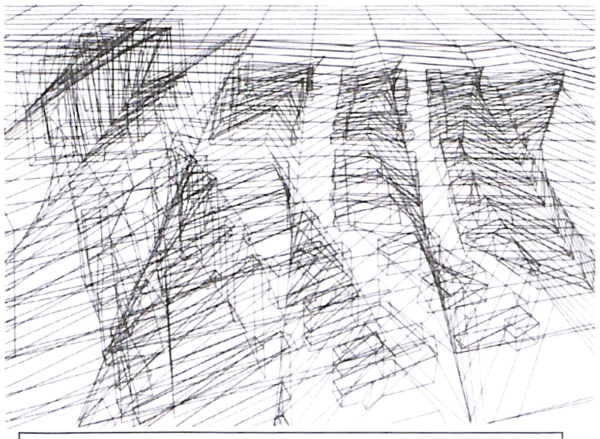
Morphing, Eisenman architects

klargestellt, dass solche Destruktion kein bloß negatives Verfahren der Zerstörung und deshalb auch kein Irrationalismus, sondern ein Verfahren des Ab-Baus des »überlieferten Bestandes« der Philosophie auf ihre »ursprünglichen«, mittlerweile aber verdeckten »Erfahrungen« ist, ein Verfahren letztlich der »Wiederholung« von Erfahrungen, deren Eigenart darin liegt, zwar erlitten, doch nicht vollzogen zu sein. Weil ein solcher Ab-Bau dann natürlich selbst ein Bau, eine in »positiver Absicht« ausgeführte Konstruktion ist, deren »negative Funktion unausdrücklich und indirekt« bleibt, hat Derrida Heideggers Begriff der Destruktion in seinem Begriff der De-Konstruktion präzisiert.[6] Die Philosophie zu dekonstruieren heißt dabei, sich noch einmal mit den historisch am wirkungsmächtigsten, mit den Namen Platons, Descartes, Kants und Hegels gezeichneten Philosophien auseinander zu setzen. Hatten diese versucht, hinter allem Denken und Sein einen letzten Grund zu finden, die Idee, das *ego cogito*, die reine Vernunft, den absoluten Geist – besteht die Dekonstruktion darin, hinter jedem letzten Grund einen gleichsam aller-letzten Abgrund offen zu legen: den der Zeit und mit ihr der Geschichte.

Der Ab-Bau des »überlieferten Bestandes« der Architektur zielt aber nicht oder jedenfalls nicht unmittelbar auf Platon und Descartes ab, sondern vor allem auf Euklid und Vitruv, die in der Architekturgeschichte eine vergleichbar entscheidende Bedeutung haben. Analog zur philosophischen Dekonstruktion geht es dabei allerdings auch im wörtlichen Sinn um ein Ab- und Wegbauen der Fundamente der Architektur und insofern um ein Bauen am Abgrund von Zeit und Geschichte, darum also, die Architektur in ihre Zeitlichkeit zu stellen, ihre vorgeblich ewigen Gründe und Wahrheiten mit architektonischen Mitteln zu destruieren. Eisenman bezeichnet einen solchen Ab-Bau präzisierend als »Dis-lokation«, Ent-Ortung.

Dieses Verfahren ist zunächst wiederum wörtlich zu verstehen: »Die Privilegierung des Ortes als Kontext schlechthin führt zur Unterdrückung anderer möglicher Kontexte. Den Ort als Quelle für einen ursprünglichen Wert anzusehen, heißt, auf die Präsenz des Ortes fixiert zu sein, auf die Vorstellung, der Ort existiere als ein fortdauerndes, erkennbares Ganzes. Solch ein Glaube ist heute nicht mehr aufrechtzuerhalten. Wenn man den Ort nicht nur als Gegenwart betrachtet, sondern sowohl als Palimpsest und als Fundgrube und Steinbruch, dann erscheint der Ort nicht länger als statisch.«[7] Dann erschafft eine entortete und ent-ortende Architektur in ihren Bauten aber keinen Ort (Topos), sondern die Ortlosigkeit (Atopie) eines »Dazwischenseins«: »Wenn die Architektur traditionsgemäß lokalisiert ist, bedeutet dazwischen sein: zwischen irgendwo und nirgendwo sein. Wenn die Architektur sich traditionsgemäß mit Topos befasst, bedeutet dazwischen sein: einen Atopos suchen, die Atopie innerhalb des Topos.«[8]

Im zweiten Schritt führt die Ent-Ortung der Architektur zum Ab-Bau der tradierten Bedeutungs- und Assoziationssysteme ihrer Elemente, die dabei zu »rhetorischen Figuren« dysfunktionaler und in diesem Sinn selbstreferentieller, folglich autonomer Bauten werden. Finden sich in Eisenmans Architekturen wie anderswo auch Wände, Fenster und Dächer, entziehen sie sich dennoch dem gerade der Klassischen Moderne wesentlichen Grundsatz »form follows function« und zielen derart auf ein Jenseits von Form und Funktion. So gibt es in Eisenmans berühmten »House 6« eine unbegehbare rote Treppe, die kopfüber in ein Geschoss führt, das nicht existiert. Wie durch einen Axthieb ist das aus zwei Kuben und zwei flankierenden Wandscheiben zusammengesetzte Gebäude von einem (verglasten) Spalt durchtrennt. Durch Zweckentleerung der Form ist Architektur hier zu einer Skulptur geworden, an der weder das Verhältnis von Stütze und Last noch das von Oben und Unten umstandslos zu erkennen sind. Natürlich untergräbt solche Dis-lokation in der Tendenz die Realisierbarkeit des Baus: »House 11« wird als Axonometrie entworfen, die nur noch im Modell auszuführen war. Dabei



Visualisierung des Morphingprozesses, Eisenman architects

ist der Ab-Bau der Konventionen des Bauens weder Willkür noch Selbstzweck, legt die Dekonstruktion doch derart die Macht offen, mit der diese Konventionen die Architektur beherrschen und über die Architektur schließlich gesellschaftliche Empfindungs-, Denk- und Handlungs-, letztlich Lebensweisen bestimmen.

Konsequenterweise zielt die architektonische De-Konstruktion im dritten Schritt auf die Zurückweisung des menschlichen Körpers als das Maß der (architektonischen) Dinge. Eisenmans Architektur entwickelt ihre Formen deshalb aus mathematischen bzw. mathematisierten Strukturen, die im Computer konfiguriert werden und ihre Proportionen insofern gerade nicht aus der Bezogenheit auf den Menschen, auf seine Größe, seine Sicht gewinnen. Indem der architektonische Entwurf von anthropozentrischen Vorgaben befreit wird, entledigt er sich zugleich und konsequent von seinem vorgeblichen Autor, dem Baumeister. Er will damit – gleichen Sinnes wie die philosophische Dekonstruktion, doch gemäß seinen eigenen Möglichkeiten – Erfahrungen möglich werden lassen, die von der philosophischen wie der architektonischen Tradition verdrängt bzw. verhindert werden. In konzentrierter Wendung gegen diese Tradition und zugleich im direkten Bezug auf das Berliner Mahnmal nennt Eisenmann im Interview mit der *Zeit* dabei die »Erfahrung, sich verloren zu fühlen«: »Wer das Stelenfeld durchwandert, verliert Richtung und Ziel und vielleicht auch seine Gewissheiten. Verstehen Sie, in

unseren Köpfen schwirren lauter Fotos und Filme über den Holocaust herum. Das Mahnmal versucht, die Macht dieser Medienbilder zu brechen. Es versucht, die Hegemonie des Visuellen zu überwinden, es setzt auf primäre körperliche Erfahrung, auf Affekte.«

Ein dis-loziertes Mahnmal?

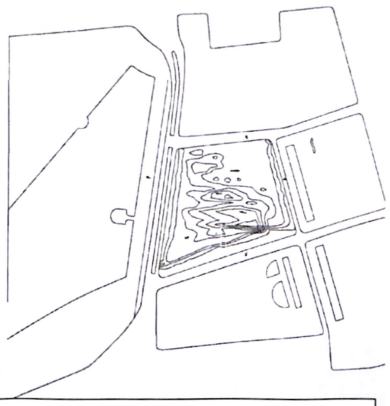
An dieser Stelle gilt es deshalb, die Erfahrung eines Gangs durch das Stelenfeld und mithin dessen performative Dimension ins Spiel zu bringen. Tatsächlich hebt Eisenmans Verweigerung gegenüber einer figurativen wie einer abstrakten Symbolisierung, mithin seine Verweigerung der konstativen Funktion von Architektur und darin sein Beharren auf der Autonomie der Architektur ja nicht auf ein zweckfreies *l'art pour lart* ab: Autonom ist Architektur für ihn nur insoweit, als sie Erfahrungen ermöglicht, die andere «Kulturformen» Literatur, Film, aber auch, so wäre zu ergänzen, der wissenschaftliche oder der politische Diskurs und mit ihnen eine dem Gegenstand »Holocaust-Mahnmal« entsprechende Ausstellungsdidaktik – nicht bereitstellen können. Diese Erfahrungen sind »primär körperlicher« Natur, erschließen sich also nicht in der visuellen Kontemplation, sondern in dem Affekt, den die Bewegung im Stelenfeld provoziert. Dabei schließt Eisenmans an Freuds Unterscheidung von Gefühl und Affekt an: »Das Gefühl ist eine ursprünglich ungefilterte emotionale Antwort auf eine Erfahrung. Der Affekt ist etwas anderes, insofern es in ihm eine kritische Distanz zwischen dem ursprünglichen Gefühl und einer zweiten, vielleicht tieferen Regung gibt.«[9] Dem entspricht vor allem, dass das Mahnmal, anders als in mancher Fotografie suggeriert, in keiner einnehmbaren Perspektive je monumental wird, nicht wie eine formierte oder gar uniforme Masse von homogenen Blöcken wirkt. Tatsächlich kann und muss eine die Stelen stets in ihrer unterschiedlichen Höhe und Stellung und auch in ihrer dezentrierten Streuung wahrnehmen.

Dem entspricht zweitens, dass der Gang durch das Feld zu keiner Zeit die Erfahrung akuter Desorientierung auslöst: du weißt stets, wo du dich befindet, in welche Richtung du dich wendest, wo der nächste Weg hinausführt. Wohl aber macht eine die Erfahrung eines dis-lozierten und in diesem Sinn des-orientierten Raumes, d.h. eines Raums ohne Zentrum, ohne eindeutige Ausrichtung, ohne klaren Plan und klares Rechts-Links-Oben-Unten. Wer die Besonderheit dieser Erfahrung als eines Affekts ausloten will, der sei *a contrario* ein Gang durch Daniel Libeskinds Holocaust-Museum empfohlen. Das soll sich zwar gleichermaßen im Performativ bewähren, provoziert jedoch im Sinn der Freudschen Unterscheidung lediglich ein Gefühl, konkret: das in der effektiven Auslösung physischen Schwindels erlittene Gefühl der Desorientierung. Im zum Museum gehörigen «Garten des Exils» kann dieses Gefühl so massiv werden, dass die Museumsleitung sich aus versicherungstechnischen Gründen genötigt sah, die Besucher_innen per Hinweisschild auf die Sturzgefahr aufmerksam zu machen. Eisenman geht es demgegenüber um die im Freudschen Sinn affektive Erfahrung eines ent-orteten Raumes und darin um »die Erfahrung, sich verloren zu fühlen«. Während Libeskind die Macht der Architektur zur mehr oder minder zwingenden Manipulation von Gefühlen nutzt, *affiziert* Eisenmans Mahnmal seine Besucherinnen, indem es ihnen den physischen Nachvollzug eines *architektonisch praktizierten* Widerstands gegen die Herrschaftsform Architektur ermöglicht, in der sich ein von den Herrschaftsparametern der Architektur befreiter Raum erschließt und derart eine *architektonische* Subversion von Herrschaft schlechthin. Darin präzise wird das Mahnmal mit architektonischen Mitteln und in der Architektur zum politischen Performativ. Natürlich kann das Mahnmal in der Konkretion auf sein Thema sehr wohl als Anspielung auf einen Friedhof und genauer auf einen jüdischen Friedhof erfahren werden. Allerdings bleibt der Verweis unbestimmt genug, um sich einer definitiven Deutung als Darstellung eines solchen Friedhofs zu verweigern und damit den Anspruch der Verweigerung einer darstellenden Funktion überhaupt einzulösen. Die Deutung als Friedhof stellt sich als Denkmöglichkeit ein, bleibt aber stets der Intention des Entwurfs entsprechend Denkmöglichkeit unter anderen: »Es wäre falsch, wenn die Schrecken des Holocaust zu einem erkennbaren Symbol erstarren würden, zu etwas, das wir verstehen und in unsere Psyche einordnen können. Es gibt da keine Wahrheit zu verkünden, keinen Sinn zu verschreiben.«[10] Eisenmans späte Zustimmung zur Anlage des unterirdischen, also im Stelenfeld selbst nicht sichtbaren Informationszentrums erweist sich insofern als das, was sie wohl ist: als pragmatische Einwilligung in einen Kompromiss.

Grundriss des Untergrundes, Eisenman architects

Nicht-Ort des Gedenkens

Was aber ist dann der vom Mahnmal eröffnete Raum? Das, was er zu sein verspricht: ein Mahnmal, ein Raum des möglichen und notwendigen, doch von der Anlage selbst nicht vorweggenommenen, vorherbestimmten Gedenkens. Wie ist es das? Als ein Raum der Begegnung von Leuten, die aufgefordert sind, des Holocaust zu gedenken und dies im wörtlichen, genauer gesagt: im physischen, noch genauer: im affektiven Sinn. Die wesentliche Erfahrung des Gangs durch das Stelenfeld ist die zugleich dauernde, wiederholte und dennoch immer plötzliche und flüchtige Begegnung mit denen, die ebenfalls durch das Feld gehen, die plötzlich an einer Kreuzung auftauchen und gleich darauf wieder aus dem Blick geraten, im nächsten Gang verschwinden. Im kurzen Augenblick der Begegnung kreuzen sich

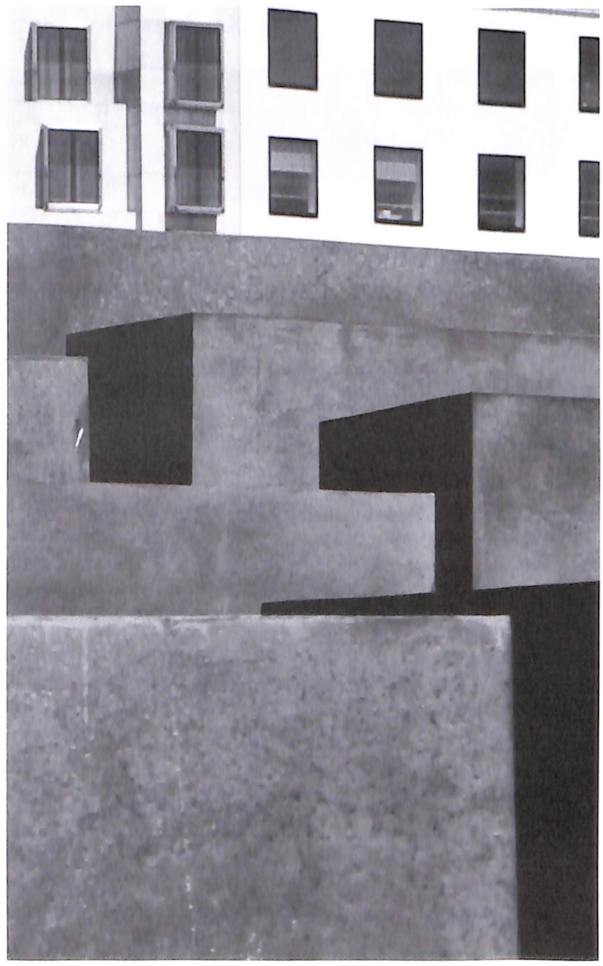


Grundriss des Stelen, Eisenman architects

nicht immer, doch sehr oft die Blicke, und oft sind es Blicke, die Orientierung auf einem Weg suchen, der nur einzeln abgeschritten werden kann. Das gilt für die, deren Blick man auffängt, aber auch für eine selbst. So plötzlich, wie man des anderen gewahr wird, so plötzlich wird man in diesem Augenblick vom anderen entdeckt, und dies stets an einer Kreuzung, an der man selbst wie der andere auch seinen Weg sucht, sich entscheiden muss, wie man weiter geht nach rechts, nach links, geradeaus, zurück, und dann wieder geradeaus, zurück, nach rechts oder nach links. Es bleibt nicht aus, kann kaum ausbleiben, sich dabei zu erinnern, welchem Zweck der Ort, das Feld und der Gang durch das Feld dient, wiederum: der eigene Gang wie der der anderen. Das gerade ist die «primäre körperliche Erfahrung», der Affekt, von dem Eisenman spricht: ein Affekt allerdings, um das noch einmal im Gegenzug auf Libeskind zu präzisieren, der kein bloßer Effekt, nicht die zwangsläufige Folge einer Manipulation ist. Dem entspricht dann auch, dass sich ganz offensichtlich nicht alle Besucher des Stelenfelds dieser Erfahrung öffnen, dass sich der intendierte Affekt nicht zwingend einstellt.

Das Mahnmal kann gar nicht mehr tun, als eine Gelegenheit des Gedenkens einzuräumen, es kann sie nicht und niemandem aufnötigen, darf solches nicht einmal wollen: und erreicht es doch. Das hat György Konrád sehr schön auf den Punkt gebracht, der ursprünglich ein entschiedener Kritiker des Entwurfs war, sein Urteil nach einem Gang durch das Stelenfeld aber revidierte: »Vom Rand aus beobachten sie, fotografieren das Mahnmal. Es gibt einen beruhigenden und humoristischen Blickwinkel auf die Gedenkstätte. Geweiht den ermordeten Juden Europas. Kinder und Liebespärchen dringen tiefer ein, spielen Haschen und Verstecken, küssen sich. Auf den äußeren Stelen, von der Stadt kommend, rasten. Nach den Zerknirschungen des Tourismus eine nachmittägliche Stärkung zu sich nehmen und einen Blick werfen in die quadratischen, parallelen, schmalen Korridore. In denen gibt es kein Arm-in-Arm-Schlendern, hier kann der Mensch nur allein vorankommen. Immer kleiner und immer einsamer.«[11] Eine derart ent-ortende und deshalb auch vereinzelnde Architektur, die zugleich der Begegnung im jeweils einzeln zu übernehmenden Gedenken Raum bietet, hat zur Aufgabe eines Holocaust-Mahnmals dann aber doch eine besondere Affinität, nimmt diese Aufgabe trotz des programmatischen Widerstands gegen »Bauaufgaben« als solche zum eigensten Kontext. Denn im ideologischen Horizont der Täter, der zweifellos nicht nur der der Nazis ist, muss sie als »jüdischen Wesens« erscheinen: bejaht ihr »Dazwischensein«, ihr »Ent-ortet-Sein« doch gerade die Ort-, Wurzel- und Bodenlosigkeit, die der Antisemitismus auf »die Juden« projiziert, die er in »den Juden« verneinen und auslöschen wollte, um zum eigenen, »angestammten« Boden, zur Heimat und zur eigenen Gemeinschaft mit den Nächsten und Anverwandten zurückzufinden. Gerade deshalb darf ein solches Mahnmal kein Ort sein, der angeeignet, der zum Eigentum werden kann: er kann bestenfalls ein Raum sein, wo wir noch einmal in Eisenmans Worten – »uns selbst als Fremde begegnen können. (...) Zumindest hoffe ich das.«[12]

Bettina Rudhof



***.ref:**

1, 2__: Peter Eisenman, Ich war ein Nichts. Interview in *Die Zeit* 51/2004.
3, 4__: Peter Eisenman, Notations of Affect. An Architecture of Memory. In: Klaus Herding, Bernhard Stumpfhaus, Pathos, Affekt, Gefühl, Berlin/New York 2004, S. 504. Eigene Übersetzung.
5__: Peter Eisenman, Notations of Affect, S. 506.
6__: Martin Heidegger, Sein und Zeit, § 6.
7__: Peter Eisenman, Aura und Exzess Zur Überwindung der Metaphysik in der Architektur, Wien 1995, S. 92.
8__: Peter Eisenman, zit. n. Erszébet Berta, WEB-FU: Wiener elektronische Beiträge des Instituts für Finno-Ugristik, April 2003, http://webfu.univie.ac.at/texte/berta.pdf
9__: Peter Eisenman, Notations of Affect, S. 509.
10__: Peter Eisenman, Ich war ein Nichts, a. a. O. 031.

Things. Places. Years.

review

Im Dezember 2005 machte ich eine eigenartige Entdeckung in der Auslage eines Cafés, in dem ich jeden Dienstag mit FreundInnen sitze. Wie überall wimmelte es von Nikoläusen oder Weihnachtsmännern, was auch immer der Unterschied ist, und kaum bezahlbarem Gebäck. In meinem Café aber waren die Nikoläuse nicht rot-weiß, und sie sahen auch nicht froh und munter aus. Sie trugen lange braune Schokoladenmäntel, braune Mützen ohne Fellrand und unter dem linken Arm eine etwas armselig wirkende Tanne aus Plastik. Was mich an ihnen aber derart faszinierte, dass ich im Eingangsbereich auf dem Weg zu meinem Platz stehen bleiben musste, um sie, wie sie da aufgereiht standen, anzustarren, war der große, sechszackige, gelb gefärbte Marzipanstern, der an ihren Mänteln prangte. Zunächst versuchte ich mir irgendeinen Reim auf dieses groteske Bild zu machen, verzweifelt und zugleich belustigt blickte ich mich um, wahrscheinlich auf der Suche nach weiteren Schaulustigen, mit denen ich die Lage besprechen könnte. Es schien jedoch niemand zu bemerken, dass den altmodischen Nikoläusen hier offenbar zufällig jenes Symbol angeheftet wurde, dessen Einführung am 19. Sept. 1941 laut Viktor Klemperer »(...) der schwerste Tag der Juden in den zwölf Höllenjahren (bedeutete)«.[1] Seither hat der von Katherine Klinger geprägte Ausdruck »*the presence of the absence*« (vergl. »Things Places. Years«, S. 12), die Anwesenheit der Abwesenheit, für mich eine ganz eigene Illustration.

»The presence of the absence« ist ein zentrales Thema des Buches »Things. Places. Years« der Österreicherinnen Simone Bader und Jo Schmeiser, zusammen Klub 2. Es hat den Holocaust zum Thema, doch es ist keine Zeitreise in die Vergangenheit. Das Buch »Things. Places. Years.« begibt sich wie der gleichnamige Film auf die Suche nach den Spuren der Vergangenheit in der Gegenwart. Wie wirkt sich der Völkermord an den Europäischen Juden auf das Leben und Erleben der Überlebenden und deren Nachkommen heute aus? –

In einer Gegenwart, in der die Vergangenheit höchstens ritualisiert an Gedenkstätten und sonst nur als Abwesenheit ihrer selbst zu finden ist. Die Mehrheit der zwölf, von Klub 2 interviewten Frauen sind Jüdinnen, die entweder selbst oder deren Eltern aus Österreich fliehen mussten, und deren eigenes Leben, deren Identität stark durch den Holocaust beeinflusst sind, und die sich auch wissenschaftlich mit dem Thema auseinander setzen. In »Things. Places. Years.« erzählen sie, die in London leben und dort interviewt wurden, allerdings nicht ihre Lebensgeschichten, sondern vermitteln ihre Ansichten und Erfahrungen durch Antworten auf Fragen bzw. Stichworte, deren Auswahl eigentlich die einzige offensichtliche Spur ist, die Klub 2 in diesem Werk hinterlassen hat. Die Unterschiede zwischen den Protagonistinnen werden durch ihre fragmentarischen Geschichten so deutlicher herausgehoben als ihre Gemeinsamkeiten. Jede einzelne Antwort gewinnt den Stellenwert eines Statements. Ihr Inhalt mit seiner Tragweite wird deutlicher, als er es könnte, wäre er jeweils Teil einer chronologisch erzählten Lebensgeschichte. »Und wenn jemand mit einer Großmutter oder einem Großvater zur Schule kam, schauten wir sie alle an, als wären es seltene Tiere im Zoo, denn wir hatten keine Ahnung, wie das war.«[2]

Im Vordergrund steht nicht der Horror, dem die interviewten Frauen oder ihre Vorfahren während des Holocaust ausgesetzt waren, sondern die Erfahrung in der Gegenwart, die er mit sich bringt. Die Antworten sind nicht immer spontan geäußerte Assoziationen oder Gefühle, sondern oft Ausdruck einer eingehenden, intellektuellen Beschäftigung mit den Themen Holocaust, Identität, Tradierung, um nur einige zu nennen, und gleichzeitig sind sie größtenteils sehr persönlich.

Das Buch ist eine außergewöhnliche, interessante Sammlung an Antworten und Überlegungen, die ein Leben mit dem Holocaust in der Gegenwart vermittelt. Nach der Bedeutung des »Holocaust Memorial Day« gefragt, antwortet Ruth Sands unter anderem: »Ohne düster klingen zu wollen – für mich ist jeder Tag meines Lebens ein Holocaust Gedenktag.« Und wer den Film gesehen hat, weiß: sie klingt nicht düster.

Außerdem vermag die Sammlung der sehr unterschiedlich ausfallenden Antworten den vorherrschenden Definitionen von so elementar identitätsstiftenden Konstrukten wie »*Heimat*« gnadenlos den Boden unter den Füßen wegzuziehen, während die Tragweite ihres Verlustes deutlich erkennbar bleibt. Denn, ohne dass das Wort Heimat jemals fallen würde, ist doch ganz deutlich, um welchen Ort es geht. »Ein Gefühl der Verwurzelung habe ich nie gekannt. Also hat es für mich den einen Ort, an dem ich besonders hänge, nie gegeben. Ich mache aus jedem Ort, an dem ich bin, das Beste. (...) Im Allgemeinen möchte ich verbessern, was immer ich vorfinde. (...) Deshalb bemühe ich mich, den Ort, den Raum und die Zeit, in der ich lebe, zu verbessern. Aber ich bin nicht darin verwurzelt.« (S. 293, Elly Miller)

»Vielleicht habe ich ja ein wenig meine Zweifel an der Vorstellung, es würde nichts ausmachen, dass wir keine Wurzeln haben. Das ist das Ideal, aber angesichts all der Kriege, die um Territorien geführt werden, glaube ich, dass es uns tatsächlich nicht wirklich gelingt, von Dingen und Orten emotional unabhängig zu sein.« (S. 295, Tamar Wang, Elly Millers Tochter) Und es wird deutlich, dass es eine Heimat um so weniger geben kann, wenn es sie einmal gab. »(...) Und ja, wenn ich an Wien denke, dann habe ich nur ein einziges Gefühl, und das ist Schmerz. Doch dieser Schmerz hat mit mir und meinem Alltag wenig zu tun. Viel eher geht er in diese Richtung: ›Was wäre ich heute, wenn...?‹ Denn das habe ich mich sehr oft gefragt: ›Wenn nichts geschehen wäre, was wäre ich dann heute?‹ Auf jeden Fall wäre ich nicht in London. Wien bedeutet Schmerz. (...)« (S. 228, Ruth Sands)

Fraglos ist das Buch Zeugnis dafür, dass der Holocaust das Leben der interviewten Frauen der 1. und 2. Generation beeinflusst, verändert oder bestimmt hat und wie sie darüber nachdenken. Diese Tatsache an sich sollte darauf verweisen, wie der Holocaust das Leben der Täter_innen und deren Nachkommen beeinflusst und bestimmt hat und wie wenig sie darüber nachdenken. Ich bin mir aber nicht sicher, ob es sich tatsächlich um den Anfang eines Dialogs handelt, zwischen den Nachkommen der Ausgegrenzten und Verfolgten sowie den Nachkommen derer, die für ihre Ausgrenzung und Verfolgung verantwortlich sind, wie im Nachwort von Antke Engel behauptet. Weil bedauerlicher Weise nicht näher darauf eingegangen wird, inwiefern dieses Buch einen solchen Dialog anstößt, entsteht bei mir der Eindruck, dass hier mehr ein Wunsch geäußert wird. Und so bleibt es empfehlenswert, das Buch unter dem Gesichtspunkt zu lesen, wie ein solcher Dialog aussehen könnte, und was die Nachkommen der Täterinnen nicht nur über die Vergangenheit anderer, sondern auch über die eigene wissen sollten. Tatsächlich ist doch ihre Auseinandersetzung mittlerweile eine offen empathische Annäherung an die Eltern und Großeltern, falls nicht gerade rundheraus abgelehnt wird, sich mit der eigenen Geschichte zu befassen. Wie sehr der Holocaust für die Mehrheit der Deutschen Historie geworden ist, wie sehr die ohnehin klägliche Erinnerung an die jüngste Geschichte aus der Gegenwart gestrichen worden ist, wird offensichtlich, wenn das »deutsche Volk« via nationaler »Mutmacher-Kampagne« dazu aufgefordert wird, nicht nur auf der Autobahn Gas zu geben (siehe auch daran, dass das Recht auf politisches Asyl in Deutschland faktisch nicht mehr gewährt wird). Gleichzeitig lässt sich im Zuge der »Normalisierung« Deutschlands eine Instrumentalisierung der Geschichte beobachten, die es ermöglicht, dass die Nachfolgeorganisation der Wehrmacht gen Osten marschiert, ein zweites Auschwitz zu verhindern, während die Hauptstadt mit dem Holocaust-Mahnmal eine weitere Sehenswürdigkeit ihr eigen nennen kann.

Kris

KLUB ZWEI (HG), THINGS. PLACES. YEARS. DAS WISSEN JÜDISCHER FRAUEN, INNSBRUCK 2005

1__: Klemperer Victor, 1975, LTI, Leipzig, S. 213.
2__: Thing. Places. Years. S. 142, Nitza Spiro. Übersetzung der Zitate: Erika Doucette, Johanna Schaffer, Jo Schmeiser.

Antisemitismus und Geschlecht

review

Keine Hausaufgaben: Antisemitismus und Geschlecht

Mit dem Anspruch, sich mit der Verwobenheit von Geschlechtskonstruktionen in antisemitischen Ideologien auseinander zu setzen, versammelt der von der Berliner A. G. Gender-Killer herausgegebene Band Antisemitismus und Geschlecht – von »maskulinisierten Jüdinnen«, »effeminierten Juden« und anderen Geschlechterbildern zehn methodisch und thematisch sehr verschiedene Beiträge, die zum Großteil auf der gleichnamigen Tagung im November 2004 in Berlin basieren.

Den Auftakt stellt ein längerer Text der HerausgeberInnen selbst dar, in dem sie sich mit Körperbildern der NS-Propaganda befassen. Als Quellenmaterial berücksichtigen sie dabei antisemitische Darstellungen in Text und Bild wie auch visuelle Konstruktionen des »Ariers« und der »Arierin«. Der Beitrag geht über die bisherigen Analysen des hier gesichteten Materials insofern hinaus, als dass er in der gegenüberstellenden Einbeziehung negativer

und positiver Körperbilder aus der Propaganda des Nationalsozialismus den Aspekt der hier vorhandenen Geschlechtskonstruktionen nicht nur streift, sondern in den Mittelpunkt der Analyse stellt.

Während sich die Kulturwissenschaftlerin Christina von Braun unter dem Titel *Der Körper des »Juden« und des »Ariers« im Nationalsozialismus* mit der Frage nach deren religiösen Quellen ebenfalls dem Thema nationalsozialistischer Körperbilder widmet, spannt sich der inhaltliche Bogen der weiteren hier versammelten Texte weit: Er reicht von einem sehr differenzierten Beitrag Klaus Hödls, der sich mit dem Mittel einer geistesgeschichtlichen Kontextualisierung gegen die Wertung von Otto Weiningers *Geschlecht und Charakter* von 1903 als Manifestation eines »jüdischen Selbsthasses« wendet, bis zu Hildegard Frübis' Bildanalysen, welche die Bandbreite der Verwendung des Stereotyps der schönen Jüdin und deutlich machen, und den theoretisch-methodischen und praktisch-politischen Reflexionen in den Beiträgen von Meike Günther und Bini Adamczak.

Vor allem den HerausgeberInnen und den beiden zuletzt Genannten verdankt der Band seine Wichtigkeit. Es handelt sich hier ganz und gar nicht um Hausaufgaben von Nachwuchswissenschaftlerlnnen, die ihre Literaturlisten für künftige Bewerbungen füllen wollen. Der Band ist mehr als eine Sammlung von Texten zu einem übergeordneten Thema: er dokumentiert eine intensive theoriefreundliche Diskussion, die teils unter politischem, teils unter pädagogischem Vorzeichen geführt wird. Das hier artikulierte Klärungsbedürfnis entwächst den Fragen, die sich den AutorInnen in Zusammenhang mit ihrer sozialen und politischen Arbeit stellten. Meike Günther, Sozialpädagogin und zur Zeit Promoventin über das Thema »Erziehung nach Auschwitz«, macht Bourdieus Konzept der symbolischen Herrschaft produktiv, indem sie es in der Dechiffrierung der Karikatur auf einer österreichischen Postkarte zur Dolchstoßlegende im Ersten Weltkrieg einsetzt. Sie kommt dabei zu dem Ergebnis, dass die Konstruktion eines jüdischen Antityps unter anderem auf der Verwischung der Geschlechtergrenzen in den antisemitischen Darstellungen basiert. Mit der Diskussion der Möglichkeiten eines Handelns im symbolischen Feld versucht die Autorin des Beitrags, auf theoretische Erkenntnisse fußende politisch-pädagogische Praxen zu konzipieren, die sich gegen »inkorporierte Strukturen« richten.

Nach dem unterschiedlichen Stellenwert dekonstruktiver Verfahrensweisen in queerer und in gegen Antisemitismus gerichteter Politik fragt Bini Adamczak und spricht ein offenkundiges Dilemma an, das aus dem Denken in Binaritäten resultiert, wie es sich in der »lieb gewonnenen Feindschaft« von Essentialismus und Anti-Essentialismus manifestiere. So vermöge eine antiessentialistische Vorgehensweise zwar die in queeren Politiken geforderten Verfestigungen von Geschlechtskonstruktionen aufzuweichen; angesichts der hier geforderten Analyse antisemitischer Ideologien werde jedoch die begrenzte Reichweite eines Anti-Essentialismus offensichtlich: In der Theorie von den Zuschreibungen, von einem antisemitischen Code, den es nur zu entschlüsseln gilt, werden, so die Autorin, zum einen Jüdinnen und Juden erneut zu Objekten gemacht. Zum Anderen ziehe die Unsagbarkeit von Auschwitz Antiessentialismus und Dekonstruktivismus grundsätzlich eine Grenze.

Völlig unverständlich ist meines Erachtens, warum der letzte Beitrag des Bandes von Michael Moreitz in diesen Band aufgenommen wurde. Er streift die Frage nach der Verflechtung antisemitischer Ideologien und Geschlechtskonstruktionen nur am Rande. Seine personenzentrierte Zusammenfassung der Geschichte des Antijudaismus und Antisemitismus ist eher oberflächlich. Hier werden zwar Jahreszahlen und Personen genannt, mangels einer Kontextualisierung der gesellschaftliche Stellenwert antisemitischer Diskurse und Praxen ausgeblendet. Bei Moreitz scheint die These eines ewigen Antisemitismus, der auf einem Willen zum Antisemitismus basiert, wieder aufzuleben. Materialistische Erklärungsansätze werden dabei all zu schnell beiseite geschoben. Wären seine punktuellen Pauschalisierungen nicht so empörend, mit denen er beispielsweise versucht, Götz Aly in die Nähe von Ernst Nolte zu rücken, könnte man den Beitrag als ergänzende Beigabe zur Geschichte des Antisemitismus abtun. Als positiv ist hervorzuheben, dass Moreitz in seinem Beitrag als einziger Autor in diesem Band nach dem Antisemitismus außerhalb von Deutschland und Österreich fragt.

Abgesehen von Jeanette Jakubowskis Interpretation des Walser-Romans *Tod eines Kritikers*, ein kurzer Abschnitt in Bini Adamczaks Text, der sich gegen die These der Normalisierung des Nationalsozialismus in der Berliner Republik richtet, und dem Hinweis auf Bestseller der Neuen Frauenbewegung, denen eine antisemitisch aufgeladene Gegenüberstellung von jüdisch und nicht-jüdisch zugrunde lag, in Eva-Maria Zieges Text über *Antisemitismus in der Rezeption der Mutterrechtstheorie*, bleiben die Geschlechterbilder im heutigen, sekundären Antisemitismus und angesichts der Neuformulierungen der Geschlechterverhältnisse etwas zu wenig belichtet. Ein Vergleich mit Ergebnissen der Rassismusforschung beispielsweise über die Ethnisierung von Sexismus könnte auch hinsichtlich einer Einschätzung nützlich sein, inwiefern es heute auf der diskursiven Ebene zu Überschneidungen von rassistischen und antisemitischen Diskursen kommt. Viele sowohl für die Antisemitismusforschung als auch für den Einsatz gegen Antisemitismus heute relevante Fragen bleiben offen und lassen auf eine Fortsetzung der in diesem dokumentierten intensiven Diskussion hoffen.

Regina Schleicher

A.G. Gender-Killer (Hg.): Antisemitismus und Geschlecht – von »maskulinisierten Jüdinnen«, »effeminierten Juden« und anderen Geschlechterbildern. Münster: Unrast-Verlag, 2005.

Weder Huren noch Unterworfene

* ni putes ni soumises *

In der Berichterstattung über die langanhaltenden militanten Proteste in Frankreichs Vorstädten kamen immer wieder männliche Jugendliche zu Wort, die über ihre ausweglose und ohnmächtige Situation berichteten, über Rassismus und Ausgrenzung von den Möglichkeiten einer reichen Gesellschaft. Nur zu selten wurde über die Situation der Frauen und Mädchen in diesen *Banlieues* oder *Cités* berichtet, die sich dadurch auszeichnet, in einem nahezu rechtsfreiem Raum von Männern und Jungen (wieder) eine traditionelle Rolle als Frau und Mutter – durch Gewalt und Angst – aufgezwungen zu bekommen. Dieser traditionelle und religiöse Rollback – aus welchen Gründen auch immer er sich weiter verbreitet[1] – bedroht Frauen und ihr Recht auf eine selbstbestimmte Lebensweise in besonderem Maße.

Bereits seit einigen Jahren haben Frauen begonnen, sich gegen Gewalt und Unterdrückung in den Cités zu organisieren und zum 8. März 2003 mit einem Frauenmarsch gegen Gettoisierung und für Gleichheit eine relativ große mediale Öffentlichkeit erreicht. Eine dieser Gruppen nennt sich ›Ni putes ni soumises‹ (Weder Huren noch Unterworfene). Dieser provokative Name verweist auf die beiden Möglichkeiten, die den meisten Frauen und Mädchen zur Auswahl stehen: Entweder als Hure beschimpft, bedroht, im schlimmsten Fall vergewaltigt und getötet zu werden oder sich den patriarchalen Regeln zu unterwerfen und somit ein wenig geschützt zu sein.

Die etablierte Frauenbewegung tut sich mit diesen Gruppen eher schwer. So waren es junge, politisch unerfahrene Frauen, die mit ihrem Marsch nicht nur die Öffentlichkeit, sondern auch die Frauen und Männer der cités mobilisierten.

Im Folgenden einige Auszüge aus dem Manifest der Frauengruppen:

»Das Manifest der Frauen aus den quartiers – weder Huren noch unterwürfig, ab sofort und nicht anders !

Da, wo die Männer (Anm.: im Französischen *hommes*, was sowohl ›Männer‹ als auch ›Menschen‹ bezeichnen kann) leiden, dort ertragen die Frauen diese Leiden. Wirtschaftliche Marginalisierung und Diskriminierungen haben zur Bildung von Ghettos geführt, in denen die Bürger sich nicht als gleich(e) empfinden, und die Bürgerinnen noch weniger. Wir sind Frauen aus diesen quartiers, die beschlossen haben, nicht mehr im Angesicht der Ungerechtigkeiten zu schweigen, die wir durchleben; wir weigern uns, dass wir im Namen einer ›Tradition‹, einer ›Religion‹ oder schlicht einer Gewalt stets dazu verdammt seien, sie zu erdulden.

Wir denunzieren den allgegenwärtigen Sexismus, die verbale und physische Gewalt, das Verbot von Sexualität, die als *tournantes* (Anm.: ›Dreh- oder Kreisspiel‹, eine bei manchen Jugendgangs praktizierte Form von Kollektivvergewaltigungen, die breit durch die Medien gingen und denunziert werden) modernisierten Vergewaltigungen, die erzwungenen Heiraten, die sich als Wächter aufspielende Brüderschaft und die Familienehre oder die quartiers, die zu Gefängnissen werden. Wir denunzieren all dies, um nicht länger der Ghetto-Logik nachzugeben, die uns alle in der Gewalt einschließt, wenn es kein Aufbegehren gibt. (...)

Millionen Frauen in den Banlieues wollen nicht mehr vor die falsche Alternative zwischen Unterwerfung unter die Unordnung/die Abnormitäten (Anm.: im Original *les désordres)* des Ghettos und der Darbietung ihres Körpers auf dem Altar des Überlebens gestellt sein.

Weder Huren noch unterwürfig – einfach Frauen, die ihren Wunsch nach Freiheit (aus-)leben wollen, um ihr Verlangen nach Gerechtigkeit einzubringen.«

(Quelle: www.labournet.de, übersetzt von Bernhard Schmid)
WWW.NIPUTESNISOUMISES.COM

1 : Die Entwicklung der Geschlechterverhältnisse und die Geschichte der politischen Organisation der Frauen in den Banlieues zeichnet anschaulich Fadela Amara nach. Fadela Amara: Weder Huren noch Unterworfene, Orlanda Frauenbuchverlag, Berlin 2005.

Indeterminate!

Radikal formal? Konflikt, Kongress, Kommunismus.

review

Sind wirklich erst 20 Jahre vergangen, seitdem Ernesto Laclau und Chantal Mouffe mit ihrem Buch »Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics« 1985 die (akademische) Linke noch in Aufruhr versetzen konnten? Ökonomismus, Klassenreduktionismus und linearer Geschichtsverlauf lauteten die Zielscheiben einer (post)marxistischen Dekonstruktion des Marxismus, die insofern neu war, weil sie dieses Unternehmen maßgeblich auf dem Wissen poststrukturalistischer Theorien gründete. Was seinerzeit als

frankophile Öffnung des Marxismus immerhin noch zur Stellungnahme mobilisierte, ganz egal ob man dies nun in der Absicht tat, den Import französischen Denkens zu verteidigen oder abzulehnen, ist heute, wo dieser Wissenszufluss längst selbstverständlich für linke Theoriepraxis geworden ist, kaum noch der Rede wert.

In diese Situation fällt das Buch »Indeterminate! Kommunismus«, das anlässlich des 2003 in Frankfurt veranstalteten Kommunismuskongresses 27 Beiträge versammelt, die, wie das Vorwort der Herausgeber_innen verrät, immerhin der kleine gemeinsame Nenner verbindet, »dass das Leben unter den jetzigen Umständen unerträglich geworden ist und dass es einfach anders werden muss.« (S. 10) Die gemeinsame Stimmungslage ist Ausgangspunkt eines von Slavoj i ek (S. 31f) vorgeschlagenen *parallaktischen* Blickens auf den Kommunismus, in dem sich das Ganze in einem perspektivischen Panorama von Einzeldarstellungen, etwa zur Prekarität politischer Repräsentationsverhältnisse, Prozessen politischer Subjektivierung, gouvernementalem Gesundheitsmanagement, Migration, gesellschaftlichen Naturverhältnissen oder kunst- und medienpolitischer Praxis als Terrains politischer Auseinandersetzung, niederschlägt. Die Forderung nach einer »offenen Bürgerschaft in Europa im Gegensatz zu einer europäischen Staatsbürgerschaft« (S. 221) gehört noch zu den wenigen konkret benannten politischen Zielen, jedoch herrscht in den auf fünf Sektionen verteilten Beiträgen keineswegs Einigkeit darüber, zu welchen Konditionen politische Kämpfe wie in diesem Fall ausgetragen werden sollen. Erheblich ist aber auch nicht die allzu sehr enttäuschungsanfällige Erwartung, Antworten zu erhalten, *wie* das, was anders werden muss, auch anders werden kann. Die bereits im Vorfeld des Kommunismuskongresses kontrovers diskutierte Frage, ob Konzepte radikaler Demokratie Teil kommunistischer Kämpfe sein können, lässt angesichts des vorliegenden Bandes, den in der Summe ein deutlich vernehmbarer Flair radikaldemokratischer Denkfiguren umgibt, eine andere Anschlussfrage viel dringlicher erscheinen: nämlich *warum* auf der Verhandlungsgrundlage radikaler Demokratie überhaupt für Kommunismus und nicht einfach um des Streitens willen gestritten werden soll.

Es ist der Beitrag von Alex Demirovic, der diese unangenehmen Fragen stellt, und mit dem gleich eine Reihe anderer Beiträge des Bandes konfrontiert werden (Rancière, Riha/Šumic, Critchley, Marchart, DemoPunK). Demirovic' dunkler Verdacht lautet, dass in der radikaldemokratischen Arithmetik »zweier vollkommen heterogener Zählungsprinzipien« (Riha/Šumic, S. 118) von Polizei und Politik, Politik und dem Politischen, von einem Teil, der dazu gehört, und einem Teil, der ausgeschlossen ist, ein »formaler Pluralismus« (S. 64) waltet, der neben der rauschhaften Faszination an dem digitalen Erzählschema eines geschichtlich bis in alle Ewigkeit auszutragenden Kampfes von letztlich vernachlässigbarer, weil kontingenter inhaltlicher Qualität, keine spezifischen Interessenlagen mehr kennt. Wieso, weshalb, warum dann noch streiten, wenn es doch ausreicht, wenn und dass gestritten wird? Im theoretischen Sog eines dekonstruktivistischen Verfahrenszaubers droht der Hinweis auf eine Ressource, die das Streiten motiviert, gelegentlich unkenntlich zu werden. Das Projekt radikaler Demokratie rückt dadurch in erstaunliche und sicherlich auch ungewollte Nähe zu einer systemtheoretischen Beschreibung, die bisher doch alles andere als in dem Verdacht stand, kritische Gesellschaftstheorie zu sein. Konflikte wären dann ganz einfach evolutionäre Mechanismen gesellschaftlicher Erneuerung, die im Falle politischer Kommunikation auf einer Stufe »höherer Amoralität« stattfinden. Aus radikaldemokratischer Perspektive wäre daher energischer auf die jeweilige historische Signatur sozialer Auseinandersetzung zu insistieren, die eine »moralische Ökonomie der Unteren« (S. 322) oder eine Ethik des Kämpfens miteinschließt. Dass eine solche Diskussion innerhalb eines radikaldemokratischen Diskurses schon seit einigen Jahren geführt wird, daran wäre aber zu erinnern, um den allzu pauschalen Vorwurf zurückzuweisen, solche Diskurse seien weniger radikal, als letzten Endes schlicht herrschaftsstabilisierend. Eine solche Position schürt Erwartungen nach Rezepten, *wie* die »liberal-kapitalistische Eingrenzung durchbrochen werden kann« (S.318), damit radikale Demokratie nun wirklich Wirklichkeit werden kann. Aber kann sie die auch liefern?

Il-Tschung Lim

INDETERMINATE! KOMMUNISMUS. TEXTE ZU ÖKONOMIE, Politik und Kultur, hrsg. von DemoPunK und Kritik und Praxis Berlin, Münster: Unrast, 2005, 352 Seiten, 18 Euro.

Revolution

macht sexy

Effizienz

macht hässlich

IvI bleibt!

bis auf Weiteres.

Am 3. Dezember 2003 wurde das *Institut für vergleichende Irrelevanz* (ivi) im Kettenhofweg 130 eröffnet. Die Nutzbarmachung des seit 2001 leerstehenden Universitätsgebäudes, in dem ehemals das Institut für England- und Amerikastudien beheimatet war, war auf einer im Rahmen des Unistreiks einberufenen Vollversammlung der Studierenden der Johann Wolfgang Goethe-Universität beschlossen und sofort umgesetzt worden. Die Student_innen reagierten damit auf die massiven Missstände im Bildungs- und Sozialbereich im Zusammenhang mit der damals von der CDU-Landesregierung geplanten und umgesetzten »Operation sichere Zukunft«. Außerdem richtete sich die Kritik gegen die ablehnend-autoritäre Haltung der Universitätsleitung gegenüber kritischen Wissenschaften, die in den Lehrplänen der »wettbewerbsförmigen Dienstleistungsuniversität« keinen Platz mehr fanden. Genau diesen sollte im *Institut für vergleichende Irrelevanz* neuer Raum geboten werden. Damit wurde ein Raum eröffnet, der Studierenden, Lehrenden und allen Interessierten die Möglichkeit bot, unabhängig vom regulären Hochschulbetrieb eigene Veranstaltungen zu machen. Es war auch ein Versuch, die Forderungen des studentischen Streiks nach einem freien und selbstbestimmten Studium, nach freiem Zugang zur Bildung, konkret zu machen.

Seitdem sind diverse Gruppen und Initiativen im Haus aktiv, die ein vielfältiges kulturelles und politisches Programm anbieten. Zahlreiche Vorträge, Konzerte, Film- und Theatervorführungen, Ausstellungen und Diskussionsveranstaltungen, ziehen seitdem Interessierte aus dem Rhein-Main-Gebiet und darüber hinaus an. Lese- und Arbeitsgruppen zu wissenschaftlichen, kulturellen und politischen Themen arbeiten kontinuierlich in den Räumlichkeiten des Instituts.

Das ivi ist somit sowohl ein sozialer Treffpunkt als auch ein Ort, an dem Reflexion und Selbstverständigung darüber stattfinden kann, wogegen sich Proteste richten, ein Ort der Theorie über gesellschaftliche Verhältnisse und einer, an dem kritische Wissenschaften betrieben werden.

In diesen zwei Jahren wurden nicht nur regelmäßige oder temporäre Veranstaltungen eingerichtet. Das Haus wurde – nach bestem Bemühen und besten Möglichkeiten – instand gesetzt und instand gehalten. Immer wieder gab und gibt es Neuerungen, Verbesserungen, Investitionen und Anschaffungen u. ä. So hat sich das ivi mittlerweile einen Namen gemacht und wird von vielen verschiedenen Gruppen und Personen genutzt; gibt es doch in Frankfurt nicht viele, auch nur annähernd vergleichbare Räume/Orte.

Das Institut konnte in einvernehmlicher Absprache mit dem damaligen Kanzler der Universität, Wolfgang Busch, seine Arbeit bis heute fortsetzen. Wenn es aber nach der Universitätsleitung geht, wird damit nun bald Schluss sein. Schon im September 2005 wurde die Liegenschaft, die als Bau des berühmten Architekten Ferdinand Kramer unter Denkmalschutz steht, in der *Frankfurter Rundschau* zum Verkauf angeboten. Am Mittwoch, den 1. März 2006, wurde in einem Verhandlungsgespräch der Delegation des Instituts zugesichert, dass die angedrohte Räumung ausgesetzt werde und die Arbeit bis zum Vorlesungsende des Sommersemesters 2006 in den Räumlichkeiten des Kettenhofweg 130 fortgesetzt werden könne. Allerdings wurde gleichzeitig deutlich gemacht, dass die Universität nach dem Verkauf des Gebäudes, an dem weiterhin festgehalten wird, keine alternative Räumlichkeit zur Verfügung stellen will. Dies bedeutet demnach nur eine zeitliche Verschiebung des Problems. Eine langfristige Planungssicherheit für das ivi bietet diese Entscheidung weiterhin nicht. Da die Universität im Besitz vieler leerstehender und ungenutzter Gebäude ist, kann sie weiterhin nur als eine politische Entscheidung gegen die mittlerweile in der studentischen Kultur und weit darüber hinaus fest verankerte Institution verstanden werden.

Die Hauptforderung – der dauerhafte Fortbestand des Instituts in angemessenen Räumlichkeiten – wurde daher bisher nicht erfüllt, sondern nur temporär vertagt. Gerade angesichts des großen Unterstützer_innenkreises aus Wissenschaft, Forschung und Kultur weit über Frankfurt hinaus wird das Institut für vergleichende Irrelevanz den Kampf um ein adäquates Ersatzobjekt nicht aufgeben. Denn der Kampf um das ivi kann nur politisch entschieden werden.

Rosalie Schnecke

Falls ihr als Initiative/Projekt/Gruppe oder Einzelperson mit eurer Unterzeichnung das ivi unterstützen wollt, schickt eine mail mit den Angaben Name/Projekt und Stadt an: kette130@gmx.net.

WEITERE INFOS UNTER: WWW.IRRELEVANZ.TK

Sexualwissenschaft als Privatangelegenheit

kommentar

Der Fachbereich Medizin an der Goethe-Universität hat das renommierte Institut für Sexualwissenschaften zur Disposition gestellt. Am 5. Januar sollte bei einer Sitzung des Fachbereichsrats Medizin entschieden werden, ob die Stelle des scheidenden Direktors Volkmar Sigusch erneut besetzt und damit die Existenz des Instituts langfristig gesichert werde. Da dieser Teil der FBR-Sitzung öffentlich war, konnten wir als interessierte Zeitgenossinnen Zeuginnen für ein Lehrstück in moderner Wissenschaftspolitik sein, das wir den werten *diskus*-Leserinnen nicht vorenthalten wollen.

Mit einem an Demagogie grenzenden Maß an Rhetorik ist hier das lange zuvor beschlossene Aus für das Institut für Sexualwissenschaften besiegelt worden. Anatomen, Radiologen, Pathologen, saßen, wie ein anwesender Journalist der Süddeutschen Zeitung später schrieb, hier über ein Fach zu Gericht, das jährlich weniger als 500 000 Euro aufwendet, und erklärten es für überflüssig: Auch er, so sagte z. B. ein Gynäkologe, sei in seiner klinischen Praxis tagaus tagein mit sexuellen Problemen konfrontiert – aber »operativ« habe man die doch gut »im Griff«, und die Psychiatrie sei schließlich auch noch da (vgl. Volker Breidecker: Und das geschlechtliche Elend dauert fort und fort, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 9. Januar 2006).

Die Aufforderung an Sigusch, externe Geldgeber für den Unterhalt des Instituts zu finden – und nur dann werde der Fachbereich auch möglicherweise einen nicht-maßgeblichen Anteil der Finanzierung übernehmen – ist angesichts der aktuellen Situation als de-facto-Abwicklung des Instituts zu werten. Der Diskussionsverlauf und die Mehrheitsverhältnisse in der Abstimmung – nur die Direktorin des neugegründeten Zentrums für Gesundheitswissenschaften, die Arbeitsmedizinerin Prof. Gine Elsner, und die Nicht-RCDS-Studierendenvertreterinnen stimmten gegen die Beschlussvorlage von Pfeilschifter – machten die Prioritäten in der Professorinnenschaft am Fachbereich Medizin und ihr Desinteresse an der Weiterführung des Instituts frappierend deutlich. Der dabei immer wiederkehrende Verweis auf die beschränkten Finanzmittel ist dabei nichts anderes als die kaschierende Schutzbehauptung für die gewollte Neuausrichtung des Fachbereichs. Dieser Fachbereich würde im Zweifelsfall eher noch einen weiteren unbenutzten Computer-Tomographen anschaffen, als einen kritischen Geist in seinen Reihen zu finanzieren. Die Argumente von Sigusch über die Wichtigkeit des Instituts auch für die Zukunft wurden bei der Sitzung schlichtweg ignoriert, nachdem man der national wie international herausragenden Bedeutung von Person und Institut zwar zugestimmt, sie aber zugleich für irrelevant erklärt hatte.

In dem erheblichen öffentlichen Interesse an dem Institut und den Vorgängen um seine Abwicklung glaubten die Herren Professoren dann sogar das Argument gefunden zu haben, mit dem sie die Zerschlagung zugleich forcieren und von ihrer eigenen Verantwortung ablenken könnte: das Institut bzw. das Zentrum für Gesundheitswissenschaften soll externe Stifter besorgen, nicht der Fachbereich will sich qua institutionellem Einfluss um Förderer bemühen oder um zusätzliche öffentliche Finanzmittel kämpfen. Was ist von dem Argument zu halten, das öffentliche Interesse an den Fragestellungen und Ergebnissen der Sexualwissenschaft/ Sexualmedizin schaffe die Voraussetzung für eine private Finanzierung? Der Vizepräsident der Frankfurter Universität, Jürgen Bereiter-Hahn, nannte den Beschluss des Fach-bereichsrats (lt. *FAZ* vom 6. Januar 2006) eine »weise Entscheidung« und setzte dem ganzen argumentativ noch die Krone auf: Als mögliche Sponsoren des Instituts sieht er beispielsweise »Gruppierungen von Menschen, deren Sexualität nicht im Normbereich liegt« (ebd.).

Gerade angesichts des hier erkennbaren mangelhaften Verständnisses der Rolle der Öffentlichkeit in einer Demokratie müsste das Institut für Sexualwissenschaft als Korrektiv fortgeführt werden, um die Möglichkeiten einer kritischen Ausbildung innerhalb der Professorinnen- und der Studentinnenschaft zu erhalten. Zum mangelnden Verständnis der Rolle der Öffentlichkeit bei den Medizinerinnen passt die mehrfach in der Sitzung wiederholte Frage, wozu man die Sexualwissenschaften – wo es doch die Gynäkologie, die Urologie und die Psychiatrie gibt – brauche, zumal sie zur Erfüllung der in der Approbationsordnung vorgeschrieben Lehrinhalte nicht notwendig und deshalb im Fachbereich verzichtbar sei. Notwendig wäre also, die Approbationsordnung wegen dieses Mangels kritisieren und erst recht dafür zu plädieren, das Institut fortzuführen, um damit die Voraussetzungen zu schaffen, diese Ordnung und damit die Ausbildung der Medizinerinnen entsprechend zu verbessern. Stattdessen wird der Sachverhalt dazu benutzt, die Residuen (gesellschafts-)kritischen Geistes in der medizinischen Wissenschaft und Ausbildung weiter abzuschneiden. Die anwesenden »Klinikfürsten« wie auch der RCDS-Vertreter der Studentinnenschaft bewiesen durch ihre bornierten Einschätzungen das Gegenteil von dem, was sie eigentlich mitteilen wollten: wie wichtig nämlich nach wie vor Fächer wie die Sexualwissenschaft gerade innerhalb des Fachbereichs Medizin sind, weil sie die fachwissenschaftlichen und naturwissenschaftlich-pragmatischen Grenzen und Reduktionismen thematisieren und kritisch reflektieren. Nichts wäre im Moment nötiger in der universitären Medizin als dieses.

Das passt ins Bild einer Fachbereichspolitik, die auch in der jüngeren Vergangenheit immer wieder Chancen genutzt hat, ihre aufklärerischen Komponenten abzuschneiden, wo sie das kann – siehe die Neubesetzung der Medizinischen Psychologie, also des ehemaligen Lehrstuhls von Lukas Möller, durch einen Neuro-Wissenschaftler, die dann auch folgerichtig zur »Entsorgung« der Institutsbibliothek führte – mit dem Argument, dass die Bücher älter als zehn Jahre seien(!). Vor dem Hintergrund des öffentlich bekundeten Interesses an diesen Vorgängen (vgl. Friederike Tinnappel: Bibliothek von Therapeut Möller »entsorgt«, in: *Frankfurter Rundschau*, 25. Mai 2005) bemühte sich Dekan Pfeilschifter auch, darauf hinzuweisen, dass die Institutsbibliothek nach der Schließung des Instituts für Sexualwissenschaft erhalten bleibe. Mal sehen, wie sich hier die Fakten noch entwickeln wer-

den. Zumindest Skepsis ist sicher angebracht.

In jedem Fall ist der Erfolg bei der Entsorgung von Kritik und das fehlende Verständnis bzw. das fehlende Interesse an der aktuellen Entwicklung im Fachbereich Medizin auch daran erkennbar gewesen, dass von den sechs Instituten, die kürzlich im Zentrum für Gesundheitswissenschaften zusammengefasst wurden, neben Sigusch selbst nur der Leiter des Senckenbergschen Instituts für Geschichte und Ethik der Medizin, Benzenhöfer, auf der Sitzung anwesend war, jedoch nicht die Leiter der ebenfalls zum Zentrum gehörenden Institute für Medizinsoziologie, Allgemeinmedizin und medizinische Psychologie... Offensichtlich reicht das politische Verständnis des eigenen Tuns bei jenen nicht einmal über den Tellerrand des einzelnen Institutsgeschehens hinaus.

Samuel Arret

[Anmerkung: die Abwicklung des Institutes ist inzwischen, Mitte August, beschlossene Sache, weiß die/der Setzerin.]

Pathos – Affekt – Gefühl

review

Can you feel it?!

Der kürzlich erschienene Band *Pathos Affekt Gefühl* versucht sich an einer Übertragung der Emotionsforschung auf die Kunstwissenschaften, ein traditionell(es,) geistes- und kulturwissenschaftlich besetztes Gebiet. Im Rekurs auf materialistische Ästhetiken – die des Erlebens und Fühlens#1# – liefern die Herausgeber zudem eine philosophische Grundlegung ihrer Konzeption mit.

Herding/Stumpfhaus' Ansatz zieht eine kluge Verbindung, indem er sich den psychischen Dimensionen künstlerischer Kommunikation(en) stellt. Wenn Kunst kommuniziert, so ist ihr Gehalt#2# an den Schnittstellen zwischen rational Fassbarem (Bedeutung) und emotional geprägter individueller Verarbeitung (Wirkung) zu suchen – sie teilt nicht (nur) Inhalte mit. Sich dem im Prozess einer individuellen Rezeption produzierten Bedeutungsüberschuss mittels der Frage nach dem Emotionalen zu nähern, bewegt sich an einer Grenzlinie zwischen Semiotik und (Rezeptions)Ästhetik entlang. Sie berührt Fragen aus der Psychologie immer dann, wenn »Kunst« als subjektives Phänomen begriffen wird, da sie ihren Gehalt aus psychischen Prozessen zieht (und auch in sie eingreift ...).

Vom Besonderen zum Allgemeinen Methodische Voraussetzung dazu ist, Kunst als *gesellschaftlich vermitteltes Gefühl* zu fassen, und das leistet a) den Übergang zum Gesellschaftlichen und ist b) eine sympathische Rationalitätskritik. Aber es hebelt nicht die mythisierte Konstellation Kunstwerk-Faszination-Betrachterin aus. Lustvoll verfällt der Ansatz der Irrationalität einer – in Großbuchstaben gesetzten, weil großen – emotional bewegenden KUNST. Immerhin wird der faszinierenden Wirkung dieser Kunst der Emotionen kritisch-materialistisch inspiriert, genauer, nachgespürt. Der Wert der Publikation liegt in ihrem Bemühen, historisch zu situieren und zu präzisieren; denn die Frage: Wie wird Gefühl, wie werden Stimmung(en) erzeugt, und auf welche sozialen/individuellen Dispositionen rekurrieren die Wirkungen von Kunst?, funktioniert erst über die Herstellung des historischen Kontextes, über sozial- und ideengeschichtliche, über diskursanalytische Situierung. Erst dann lassen sich affektive Inhalte von Kunst (z.B. ihre gesellschaftliche Provokanz) anders als Kunstsystems-immanent verhandeln, als Analyse zur gesellschaftlichen Wahrnehmung, zur Praxis ihrer Zeit zu kommen. In der Tat fügt sich die Zielsetzung, durch ästhetische Mittel hervorgerufene/ ausgedrückte Motions zu untersuchen, auch mit schwerer fassbaren – postmodernen – Konzepten zusammen: Ironie, Coolness, Provokation.

yes it's / A.R.T.

Kunst als gesellschaftliche Kommunikationsform, Kunst als gesellschaftlich aufbereitetes Gefühl durchzieht Debatten über Malerei, Film, Architektur/Erinnerungskultur, die Schnittstelle Kunst/Werbung und die Neuen Medien. Doch auch, wenn im 600seitigen Band keine Beschränkung auf die

großen Erzählungen, die großen Gattungen stattfindet, wird meist doch Hochkultur verhandelt, mit Ausnahme des Bereiches Werbung (leider theoretisch unterbelichtet); unter Aussparung der Popkultur wird hier eine Re-Nobilitierung der Disziplin betrieben: die Faszination an Werken alter Meister (nur) neu fokussiert: Affekte bebildernd und hervorrufend, mit der Betrachterin auf eine eigenwillige Art kommunizierend, als arty/artificial, als e*-motions. Nur teilweise gebannt ist die Gefahr, gewisse Grundemotionen (Hass, Ekel, Angst, Mitleid) zur anthropologischen Konstante zu machen.

Die vermeintlich sicher fundierte Makroperspektive aufzugeben, die Rezeption künstlerischer Kommunikationen vom Inneren der historisch situierten Betrachterin (und Produzentin) aus zu untersuchen statt aus idealistischer Ästhetik, der Immanenz des Kunstfeldes (Salon, Akademie, Kunstkritik), oder formalistischen Analysen heraus, schaffen nicht alle Beiträge des 600seitigen Bandes.

Oft hätte Eine es sich wohl fruchtbarer vorstellen können, mehr nach dem Alltag als dem Parnass zu fragen, und ich hätte mir auch gewünscht, dass stärker als hier unternommen entlang der Grenzen des jeweiligen gesellschaftlichen Sagbaren wie *Fühlbaren* geforscht worden wäre. Und danach, welchen Ausdrucks jenes in den Künsten hat/hatte/haben konnte.

Wo die Grenzen einer Evozion (oder Bebilderung) des Fühlens für einen bestimmten Kontext liegen, befragen wenige Artikel wie der Herdings; wie sich das Fühlbare über das Sichtbare konstituiert,#3# was mithin die Kunstskandale über ihre Gesellschaften sagen, bleibt weiterhin unterbelichtet.

Bernadett Settele

Klaus Herding, Bernhard Stumpfhaus (Hgg.): Pathos Affekt Gefühl – Die Emotionen in den Künsten. Berlin 2004, de Gruyter

1__: Der Bezug auf eine *Ästhetik des Erlebens* bezieht sich u.a. auch auf die Arbeit von Martin Seel, der im Band allerdings nicht auftaucht. (Statt dessen eine Menge älterer und neuerer Kunsthistorikerinnen und Kunsthistoriker unterschiedlichster Provenienz.)

2__: Auch die Lektüre der *Ästhetischen Theorie* ThWAdornos merkt man den Herausgebern an.

3__: Die Klüfte des Sicht- und Sagbaren haben andere schon vorher angefangen zu hinterfragen (meine persönlichen Dauerbrenner sind Tom Holerts Band *Imagineering,* 2000, und *Die Visualität der Theorie vs. Die Theorie des Visuellen,* 2004 bei Revolver). b_books indessen hat schon seit langem einen Band zu Deleuze und Ästhetik angekündigt; nun ist er endlich erschienen: *Wenn sonst nichts klappt. Wiederholung wiederholen,* Berlin 2005, b_books. Rezension folgt.

aynüd garip

anzeigen

Nr.34 | Frühling 06
arranca!

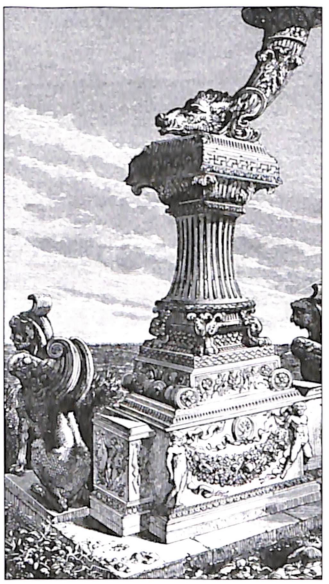
Richtungskämpfe und Straßenforderungen
Vorne links und dann immer geradeaus

In jedem gut sortierten Buchhandel erhältlich.
Erscheint drei- bis viermal im Jahr.
Bestellung und **Infos:**
c/o Buchladen Schwarze Risse,
Gneisenaustr. 2a,
10961 Berlin
www.nadir.org/arranca

b_books

verlag und mehr: laden, montagspraxis, videos ...
www.bbooks.de/verlag · verlag@bbooks.de
lübbener str. 14 · 10997 berlin
tel 030-611 78 44 · fax -618 58 10

»Die Künste leihen den Unternehmungen der Herrschaft oder der Emanzipation immer nur das, was sie ihnen leihen können, also das, was sie mit ihnen gemeinsam haben: Positionen und Bewegungen von Körpern, Funktionen des Worts, Verteilungen des Sichtbaren und des Unsichtbaren.«



Jacques Rancière
Die Aufteilung des Sinnlichen
Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien
Reihe Polypen
2006 · 100 S. · 10 € · ISBN 3-933557-67-4

Sandra Schäfer, Jochen Becker, Madeleine Bernstorff (Hg.)
Kabul / Teheran 1979 ff.
Filmlandschaften, Städte unter Stress und Migration
metroZones 6
2006 · 400 S. · 16 € · ISBN 3-933557-55-0

Axel Doßmann, Jan Wenzel, Kai Wenzel (Hg.)
Architektur auf Zeit
Baracken, Pavillons, Container
metroZones 7
2006 · 244 S. · 14 € · ISBN 3-933557-66-6

Simon Sheikh (Ed.) · oe~
Capital (it fails us now)
critical readers in visual culture #6
2006 · english · 368 p. · 16 € · ISBN 3-933557-69-0

Matthias Haase, Marc Siegel, Michaela Wünsch (Hg.)
Outside
Die Politik queerer Räume
2005 · 320 S. · 14,80 € · ISBN 3-933557-25-9

Sabeth Buchmann u. a. (Hg.)
Wenn sonst nichts klappt
Wiederholung wiederholen. In Kunst, Popkultur, Film, Musik, Alltag, Theorie und Praxis
Reihe Polypen
2005 · 344 S. + CD · 18 € · ISBN 3-933557-61-1

impressum

diskus · Frankfurter Student_innen Zeitschrift
Heft Nr. 1.06 · August 2006 · 55. Jahrgang

Anschrift: Mertonstr. 26 – 28 · 60 325 Frankfurt

Tel: (069) 79 828 912 · Mittwochs 20 – 22 Uhr

Fax: (069) 70 20 39

E-mail: diskus @ copyriot.com

Webarchiv: www.copyriot.com / diskus

Herausgeber_innen: Katrin Amelang · Dietmar Flucke · Kim Hannah Hörbe · Bernadett Settele

Redaktion: Bini Adamczak · Mario Como · Reinhard Föhrenbach · Daniel Keil · Darja Klingenberg · Julia König · Flo Maak · Alexandra Ommert · Malaika Rödel · Oliver Schupp · Bernadett Settele (V. i. S. d. P.) · Rhoxane Trenkle · Esther Uhlig

Satz, Layout: quatrième_ffm – D-Lay

Bilder: Flo Maak, außer:
Text 05 _ S. 31 IOM, S. 35 UNODC, S. 33 o. A.
Text 06 _Bettina Rudhof (S. 36, S. 41 rechts),
Internet (S. 37 – S. 41)

Belichtung & Druck: Imprenta Obertshausen

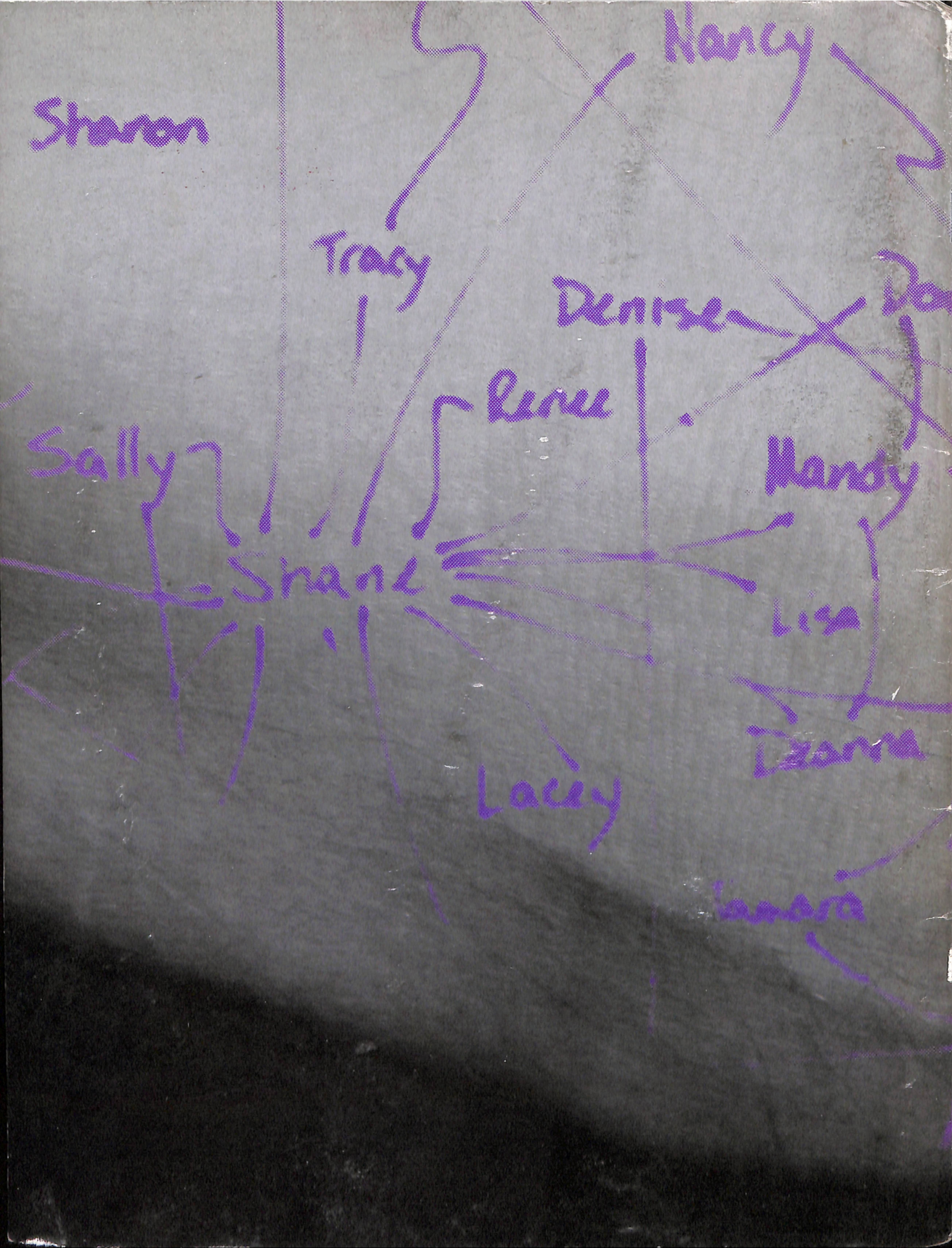
Auflage: Achttausend

Erscheinungsweise: Vierteljährlich

Preis: Bis Offenbach gratis – auswärts 2,5 Euro

Namentlich unterzeichnete Beiträge liegen in Verantwortung der Autor_innen.

Die Redaktion entschuldigt sich bei Jakob Müller, dessen Text *Klasse gegen Klasse*, erschienen in *diskus* 2_05, fälschlicher Weise nicht mit dem Autorennamen, sondern »segregation« unterschrieben wurde.


Nancy
Sharon
Tracy
Denise
Sally
Lisa
Lacey